De mystieke lyriek van Lucas van Mechelen (1595/96-1652)

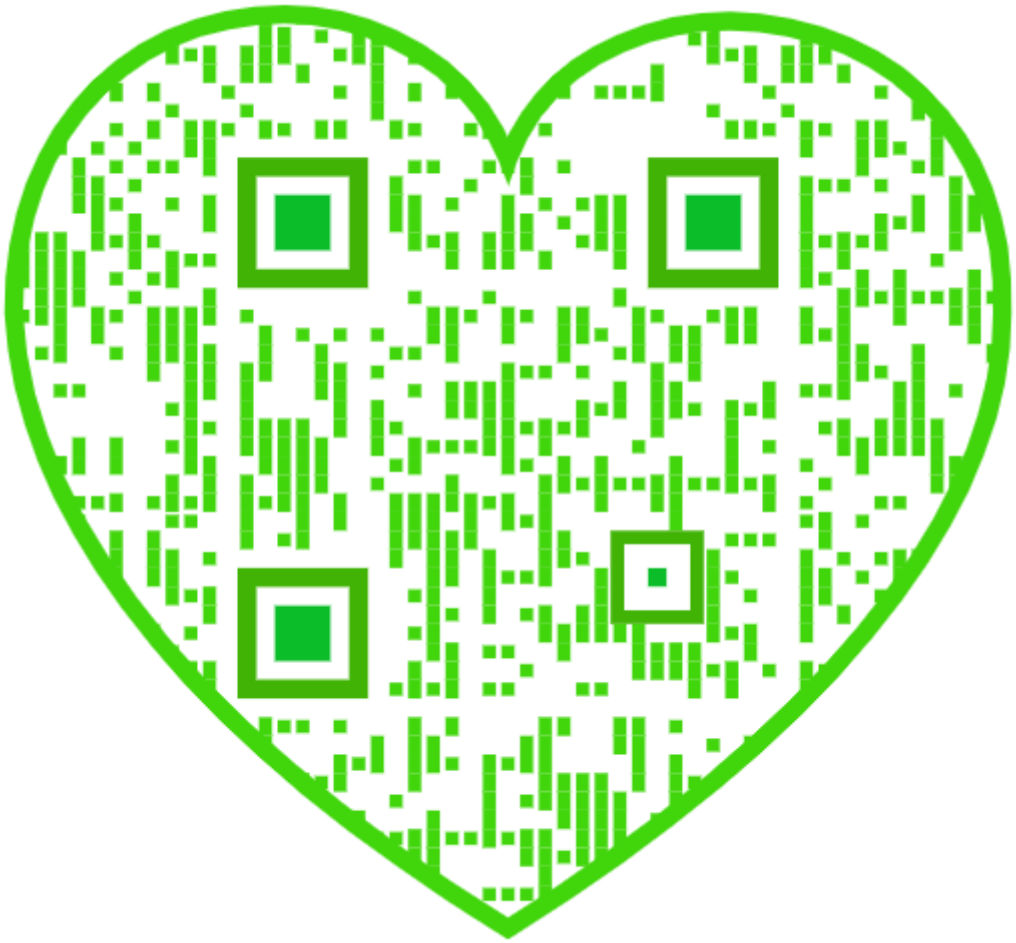
Karel Porteman

bron
Karel Porteman, *De mystieke lyriek van Lucas van Mechelen (1595/96-1652)*. Secretariaat van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde, Gent 1977-1978

Zie voor verantwoording: https://www.dbnl.org/tekst/port004myst01_01/colofon.php

Let op: boeken en tijdschriftjaargangen die korter dan 140 jaar geleden verschenen zijn, kunnen auteursrechtelijk beschermd zijn. Welke vormen van gebruik zijn toegestaan voor dit werk of delen ervan, lees je in de gebruiksvoorwaarden.

dbnl digitale bibliotheek voor de Nederlandse letteren



Ende hier-omme spreect die gheest gods inden boeke der heimelijcheit, dat die doode salich sijn die inden heere sterven. Met rechte noemt hise salighe doode, want si bliven eewelijc ghestorven ende hemselven ontsoncken in die ghebrukelijcke eenicheit gods, ende si sijn altoes van nuwes stervende in minnen overmids die intreckende overforminghe der selver eenicheit (Jan van Ruusbroec, *Vanden blinckenden steen,* R.W., III, blz. 23, r. 22-28).

Woord vooraf

Deze studie kwam tot stand onder de leiding van mijn leermeester Prof Dr. E. Rombauts. Deze bracht mij niet alleen op de gedachte het werk van Lucas van Mechelen te bestuderen, maar heeft mij tevens met vaste hand in het geaccidenteerde landschap van de mystieke literatuur binnengeleid. Ik dank hem zeer voor zijn nooit aflatende belangstelling, raadgevingen en terechtwijzingen.

Mijn diepe erkentelijkheid gaat vervolgens naar enkele ordebroeders van Lucas. De opmerkingen van P. Dr. Optatus van Veghel (Rome) zijn dit werk op vele plaatsen ten goede gekomen en zonder de bereidwilligheid waarmee de P.P. Drs. Gerlach en wijlen Placied, archivarissen van de Nederlandse en Vlaamse kapucijnenprovincie, hun archieven en bibliotheken voor mij openstelden, had ik deze studie onmogelijk tot een goed einde kunnen brengen. Vooral de leerrijke en prettige namiddagen in Den Bosch zal ik niet licht vergeten.

Nog andere bibliothecarissen hebben recht op mijn dankbaarheid: P. Dr. A. Mens (toen in Izegem) en niet in het minst Prof. Dr. J. Andriessen en zijn collega's van het Ruusbroec-Genootschap. Een speciaal dankwoord wil ik richten tot Dr. Jan Deschamps (K.B. Brussel), die mij bij de studie van het Haagse hs. behulpzaam was en de heer P.C.A. van Putte, die zo vriendelijk was mij zijn Leidse doctoraalscriptie over Den Bliiden Requiem *te laten inzien. De Professoren L. Roose en N. De Paepe, van het Leuvense Seminarie voor Nederlandse Literatuurstudie, en A. van Elslander en wijlen St. Axters, die met Prof. Rombauts deel uitmaakten van de keurraad die onderhavig prijsantwoord heeft bekroond, dank ik om hun hulp, steun en aanmoedigingen.*

Mijn grootste steun was ten slotte het geduld en het begrip van mijn vrouw. Aan haar en onze kinderen zij dit werk van harte opgedragen.

Dit eerste volumen bevat een studie over het leven en het werk van de dichter (deel I), een verhandeling over enkele aspecten van de 17e-eeuwse Nederlandse kapucijnenmystiek (deel II) en de prolegomena op deel III, dat in een tweede volumen zal verschijnen en een thematisch-terminologische interpretatie van de liederen inhoudt. Dat volumen zal eveneens een bibliografie en een register bevatten. Om praktische redenen hebben wij alle bijlagen in het eerste volumen laten afdrukken.

Afkortingen

ACB	Archief van de Belgische Kapucijnen, Antwerpen.
ACH	Archief van de Nederlandse Kapucijnen, 's-Hertogenbosch.
BCNI	*Bibliotheca Catholica Neerlandica Impressa.* 1500-1727, Den Haag 1954.
Bl. R.	*Den Bliiden Requiem,* Antwerpen, 1631.
Cl.	*Cloosterken der Gheestelijcke Verryssenisse*, Antwerpen, 1639.
D.B.H.	*Den Besloten Hof van 't Cloosterken,* Antwerpen, 1639.
Dr. All.	*Den Droeven Alleluia,* Gent, 1674.
D.S.N.	*Den Seraphynschen Nachtegael,* Gent, 1684.
Dict. de Spir.	*Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique,* Parijs, 1937...
F.L.	*Franciskaans Leven.* Maandschrift voor Franciskaanse Ascetiek, Geschiedenis en Kunst, Tilburg.
Hildebrand	HILDEBRAND (P.), *De Kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik,* Antwerpen, 1945-1956, 10 dln.
O.G.E.	*Ons Geestelijk Erf.* Driemaandelijks tijdschrift gewijd aan de studie der Nederlandse vroomheid vanaf de bekering tot circa 1750, Antwerpen.

P.L.	MIGNE (J.P.), *Patrologia Latina*, Parijs, 1844-1855, 217 dln.
R.A.M.	*Revue d'ascétique et de mystique,* Toulouse.
R.W.	RUUSBROEC (Jan van -), *Werken*, uitgegeven door het Ruusbroec-Genootschap, Tielt, 1944-48, 4 dln.
Scheurleer	SCHEURLEER (D.F.), *Nederlandsche Liedboeken.* Lijst der in Nederland tot het jaar 1800 uitgegeven Liedboeken + Supplement. Den Haag, 1912, 1923.
V.M.A.	*Verslagen en Mededelingen der Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal- en Letterkunde*, Gent (Vanaf 1972 *Verslagen en Mededelingen der Kon. Ac. voor Nederlandse Taal- en Letterkunde).*
Vol.	Volumen.

Verantwoording

Het zou beslist overdreven zijn te beweren dat de liederdichter Lucas van Mechelen in de geschiedschrijving van onze zeventiende-eeuwse letterkunde een onbekende is gebleven. Hem was in elk geval een beter lot beschoren dan aan de mystieke prozaïste Maria Petyt, die pas sinds een tiental jaren bekendheid heeft verworven. In haast alle literatuurgeschiedenissen van Zuidnederlandse makelij worden de bundels van de kapucijn vermeld en dat reeds lang vóór Hildebrand in 1935 zijn belangrijke bio- en bibliografische studie over de dichter publiceerde(1). Het is echter niet overdreven te beweren dat de geschiedschrijvers deze bundels slechts zeer vluchtig hebben doorbladerd. De spaarzame commentaar die zij aan Lucas' liederen hebben gewijd, reikt inhoudelijk meestal niet verder dan de bewonderende uitroep van Jan Frans Willems, die in een voetnoot van zijn *Verhandeling over de Nederduytsche Tael- en Letterkunde* in verband met de titel (!) van Bl. R. neerschreef: 'Hoe mystiek!'(2). Men kan het de literair-historici trouwens niet euvel duiden dat zij zich blijkbaar door Lucas' 'stamelingen' hebben laten afschrikken en zich liever met de gavere renaissancistische poëzie van zijn tijdgenoten hebben ingelaten, bovendien gesterkt in de overtuiging dat de hoogtepunten van de Nederlandse mystieke literatuur niet over de Hervorming heen reikten: wat uit latere tijden stamde, werd welwillend als 'nabloei' geëvalueerd. Kon de studie van ons literair verleden zich naderhand losmaken van de boeiende schittering van het zeventiende-eeuwse Noorden, het onderzoek van de geestelijke letterkunde en de mystieke teksten in het bijzonder bleef voornamelijk beperkt tot de terecht

(1) *P. Lucas van Mechelen,* O.G.E., IX, (1935), blz. 229-243 en 355-381. Deze definitieve bijdrage was een herwerking van Hildebrands op vele punten achterhaalde studie over *Den Boeck der Gheestelijcke Sanghen van P. Lucas van Mechelen* in *Neerlandia Franciscana,* II, (1919), blz. 213-221 en 304-313. In de grote literatuurgeschiedenissen van JONCKBLOET, TE WINKEL en KALFF wordt met geen woord over Lucas gerept. KNUVELDER vermeldt hem pas in de recentste editie van zijn *Handboek* (1971, dl. II, blz. 584) en wel in navolging van E. ROMBAUTS, die zich in de *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden,* dl. V, blz. 412-413 gunstig over de dichter had uitgelaten. Een hoogtepunt in de belangstelling voor Lucas werd bereikt rond 1930, toen in Nederland onder leiding van Drs. P. GERLACH een heruitgave van zijn liederen werd voorbereid (F.L., XVI, (1933), blz. 169). Als medewerkers werden aangeworven Fl. van der MUEREN voor het muzikale gedeelte, L.C. MICHELS voor de taalkundige toelichting en L. VERSCHUEREN voor de mystieke interpretatie. De bijdrage van deze laatste verscheen later, toen het project financieel onuitvoerbaar was gebleken, als *De mysticus Lucas van Mechelen in zijn tijd* in F.L., XX, (1937), blz. 345-360 en XXI (1938), blz. 7-19. Van de teksten van Van der MUEREN en MICHELS worden in het ACH gedeelten in hs. bewaard, die ik, dank zij de vriendelijke tussenkomst van P. GERLACH heb kunnen inzien. Intussen hadden P. MAXIMILIANUS (*S. Franciscus en zijn donna in onze letteren*, Rotterdam (1929), blz. 100-113), en A. van DUINKERKEN (*Dichters der Contra-Reformatie*, Utrecht, 1932, blz. 53-54) eveneens meer dan gewone aandacht aan Lucas gewijd.

(2) dl. 2, Antwerpen, 1820-24, blz. 149.

befaamde werken die vóór Trente het licht zagen. Pas in de laatste decennia kwam hierin merkbare verandering, hetzij vanuit de hoek van de vroomheidsgeschiedenis[3], hetzij vanuit een meer literair georiënteerd onderzoek[4], maar nog altijd ervaart de vorser de aarzeling waarmee P. Optatus zijn merkwaardig boekje over de spiritualiteit van de kapucijnen inzet en die A. Deblaere in de inleiding op zijn belangrijke studie over Maria Petyt heeft vertolkt: met de bestudering van de Nederlandse katholieke spiritualiteit en mystiek van de 17e eeuw is het niet zo goed gesteld[5]. Dat men hier niet beschikt over beroemdheden die Henri Bremond in het licht heeft kunnen stellen, of over typische mystieke barokdichters als Angelus Silezius, kan geen verontschuldiging zijn om deze afzijdigheid nog langer te handhaven. Dat de materie de moeite loont bewijst de herontdekking van een figuur als Maria Petyt, al zal men bezwaarlijk nog iemand van haar formaat naar voren kunnen halen.

Vele wensen die in 1955 op de *Studiedagen voor de geschiedenis van de Nederlandse vroomheid* te Heeswijk werden uitgesproken, gingen intussen nog niet in vervulling[6]. Meer dan eens zullen wij moeten herinneren aan het gebrek aan voorstudies, dat een verantwoord oordeel over een bepaald mysticus ernstig bemoeilijkt. Dat wij ons niettemin op weg hebben begeven

(3) Tot de belangrijkste bijdragen op dit gebied behoren zeker de BCNI (1954); J. ORCIBAL, *La rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du Nord*, Parijs, 1959; het vierde deel van S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* Antwerpen, 1960 en enkele belangrijke bijdragen van J. ANDRIESSEN, P. GROOTENS en L. MOEREELS in O.G.E.

(4) Wij vermelden hier enkel J.H.J. PAULISSEN, *Het leven en de werken van Fulgentius Bottens*, Utrecht-Nijmegen, 1959; A. DEBLAERE, *De mystieke schrijfster Maria Petyt (1623-1677),* Gent, 1962 en het vrij intens onderzoek dat vooral te Nijmegen en te Leuven over het zeventiende-eeuwse katholieke geestelijke lied sinds geruime tijd aan de gang is (cfr. E. ROMBAUTS in zijn recensie van G.J. HELMER, *Den Gheestelijcken Nachtegael.* Een liedboek uit de zeventiende eeuw. Nijmegen, 1966, in *Spiegel der Letteren*, XI (1968), blz. 61-64).

(5) P. OPTATUS, *De spiritualiteit van de capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVII^{e} en XVIII^{e} eeuw*, Utrecht-Brussel, 1948, blz. 7 en 74; A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 9. Nog in 1966 klaagt A. AMPE over het feit dat 'de bedding en de diepgang van de mystieke stroming in de 17e eeuw nog nooit systematisch werd vastgelegd' (*Handelingen van de Kon. Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis,* XX, (1966), blz. 15).

(6) Dit congres was gewijd aan de *Mystieke stromingen in de zeventiende eeuw* (cfr. een uitvoerig verslag in *Ons Geestelijk Leven*, XXXII, (1955), blz. 46-51). Drie jaar vroeger had P. OPTATUS op het *Congres over de geschiedenis der Nederlandse vroomheid*, dat te Gent werd gehouden, als dringende objecten voor het onderzoek o.a. voorgesteld: 1) de invloed van de Nederlandse vroomheid op Herp, Vervoort, Canfeld, Barbanson, Joannes Evangelista. Haar handhaving en verdediging in de 17e eeuw, 2) de mystiek rond 1600, welke een voorwerp was van discussie in Noord en Zuid, 3) de doorwerking van Herps mystiek in de 17e eeuw (cfr. O.G.E., XXVI, (1952), blz. 217). Wat betreft de 17e eeuw hebben het vermelde werk van J. ORCIBAL (n. 3), de nog niet gepubliceerde dissertatie van L. KAMPSCHREUR (*Leven, werken en leer van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch* (1588-1635), Rome, 1959) en de artikelenreeks van P. MOMMAERS, *Benoît de Canfeld: sa terminologie 'essentielle', ses sources flamandes,* in R.A.M. (sinds 1972 *Revue d'histoire de spiritualité*), 47, (1971), blz. 421-454; 48, (1972), blz. 37-68, 401-434; 49, (1973), blz. 37-66, op deze vragen al een gedeeltelijk antwoord gegeven. Zie ook mijn *Nederlandse mystici uit de 17e eeuw of de mystici van 'Den Niet'*, O.G.E., XLVII, (1973), blz. 386-407.

in de niet altijd herbergzame kontreien van waaruit de mystieke lyriek van Lucas van Mechelen haar verklaring dient te vinden, was niet een moedige maar een vermetele onderneming en dit niet zozeer omwille van de zoëven vermelde onvolledigheid van het onderzoek van onze 17e-eeuwse mystiek, maar vooral omwille van onze aanvankelijk al te geringe vertrouwdheid met de mystieke theologie, een vertrouwdheid die zulke opdracht in hoge mate veronderstelt. Het komt er immers op aan Lucas' vaak hermetische verskunst eindelijk op te helderen, zijn werk opnieuw te lezen en leesbaar te maken. Deze studie kan derhalve slechts een voorlopig karakter bezitten. Zij zou haar doel grotendeels hebben bereikt, mocht zij aanleiding zijn tot een hernieuwde en grondige belangstelling voor Lucas' werk en de auteurs die hem omringden.

De bedoeling van dit boek is tweevoudig. Eerst dienen het werk en de persoon van de dichter opnieuw te worden voorgesteld. De verdienstelijke bio- en bibliografische arbeid, die Hildebrand terzake aan de dag heeft gelegd, vraagt immers om aanvulling, vooral sinds in Den Haag een belangrijk handschrift met *nieuwe* liederen van Lucas is ontdekt. De indeling van dit eerste deel vraagt weinig toelichting. Na een korte levensschets van louter documentaire aard, die bovendien slechts op enkele detailpunten aanvulling brengt, bezorgen wij een gecommentarieerde beschrijving van de verschillende edities van de bundels en hun onderlinge verhouding. Uiteraard krijgen de teksten uit het Haagse handschrift de volle aandacht. Handschriftelijke gegevens noopten daarenboven tot een nieuwe behandeling van het auteursprobleem dat door D.S.N. (= *Den Seraphynschen Nachtegael*) wordt gesteld, zonder dat hiervoor evenwel een definitieve oplossing werd gevonden.

Het zwaartepunt van deze studie valt evenwel op de verklaring van de teksten zelf (Deel III). Tot nog toe heeft, zoals gezegd is, de literatuurgeschiedenis Lucas' liederen niet grondig gelezen. Een langer pleidooi voor de noodzaak van deze studie hoeven wij derhalve niet te houden. Een korte methodologische verantwoording lijkt in dit verband evenwel niet ongewenst. De exegese van een mystiek oeuvre dient zich in eerste instantie toe te spitsen op het specifieke taal- en beeldgebruik dat de mystici eigen is: zowel voor het begrip als voor de gefundeerde literair-historische situering en evaluatie van het werk van Lucas van Mechelen is dit de meest aangewezen weg. Men kan echter op meer dan één manier het ingewikkeld complex van de mystieke spreekwijze benaderen. Hoe dan ook, men zal hierbij steeds met de volgende factoren moeten rekening houden:

1. Het mystiek spreken geschiedt altijd binnen een unieke context; verklaringsnormen dienen niet buiten, maar eerst binnen het werk zelf gevonden te worden. Deze herinnering aan de grondcode van elke gezond wetenschappelijke omgang met literatuur is in dit verband niet overbodig. Door zijn eigengeaardheid, die het van elk ander spreken onderscheidt en de technische fixatie die het onvermijdelijk en vooral bij minder oorspronkelijke auteurs ondergaat, kan men ten onrechte geneigd zijn het mystieke spreken al te statisch op te vatten, alsof de termen, hoe traditioneel zij zich

blijkbaar ook voordoen, voor geen betekenisverschuiving vatbaar zouden zijn. Deze waarschuwing geldt nadrukkelijk voor de zeventiende eeuw, waar de terminologie van de middeleeuwse meesters op het eerste gezicht voortleeft, maar in feite vaak het voorwerp is van allerhande betekenisverschuivingen.

2. Het begrip context reikt echter nog verder dan de onmiddellijke tekstuele omgeving, waarin dit spreken wordt opgemerkt. Het betekent hier ook de spreker, gebonden aan zijn eigen ervaringen en het historisch milieu, waarin hij deze ervaringen heeft beleefd en beschreven. Elke mysticus zoekt zijn eigen wedervaren te omschrijven met de steun van hen die hem zijn voorgegaan. Deze osmose tussen beleving en eigen belezenheid steunt op het zgn. onuitspreekbare karakter van de mystieke experiëntie zelf. Vanuit deze optiek gaat het derhalve niet op zich in een volgehouden methodisch 'tête à tête' met een auteur op te sluiten, alsof deze auteur alleen al de verklaring van 'zijn' wereld zou zijn.

Het is niet eenvoudig deze spanning tussen de onmiddellijke en de ruimere context methodisch te honoreren. Concreet zijn wij hierbij op de volgende wijze te werk gegaan:

- De ruimere context hebben wij op een tweevoudige manier proberen recht te laten wedervaren. Enerzijds laten wij aan de eigenlijke tekstanalyse een vrij uitvoerige milieuschets voorafgaan. Wij hadden hierbij niet zozeer een beschrijving op het oog van het historisch en cultureel milieu van de XVII^{e} eeuw - anderen hebben zulks met meer bevoegdheid kunnen doen[(7)] -, maar richtten de aandacht op de problematiek van het mystieke spreken, zoals die door Lucas' tijdgenoten werd aangevoeld. Naderhand bleek zulks een vruchtbare voorbereiding op de lectuur en de interpretatie van de werken zelf. Evenmin mocht een overzicht ontbreken van de rol die inzonderheid de kapucijnen in het mystiek renouveau van de eerste helft van de eeuw hebben gespeeld, waarbij wij niet alleen hun eigen literaire produktie in acht nemen, maar ook de wijze, waarop zij het middeleeuwse mystieke erfgoed in de belangstelling plaatsten. Het vacuum dat nog vele figuren en werken uit die tijd omgeeft, dwong ons tot een eenvoudige chronologische behandeling van de feiten. Anderzijds hebben wij bij het onderzoek van de liederen de verwijderde context genoegzaam proberen te betrekken, door de teksten zowel in terminologisch als thematisch opzicht zoveel mogelijk te confronteren met de mystiek van Lucas' tijdgenoten, inzonderheid van zijn medebroeders en van de oudere auteurs, die toen vooral werden gelezen. Deze confrontatie hebben wij echter niet opgevat als een systematische bronnenstudie: daarvoor zijn vele van deze bronnen op hun beurt trouwens nog te onvoldoende bestudeerd. Zij leidde vaak naar een vergelijking, die de eigen aard van Lucas' mystieke liedkunst duidelijk liet uitkomen en waar een bron aan het licht kwam, werd aandachtig nagegaan op welke wijze de dichter aan zijn belezenheid en religieuze ervaring gestalte gaf. Zolang wij niet over een mystiek lexicon be-

(7) Cfr. de literatuurlijst bij A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 11.

schikken met gedateerde bewijsteksten, blijft het intussen een hachelijke onderneming de betekenis af te wegen van het literair getuigenis van een zeventiende-eeuwse mysticus, die zich van een middeleeuwse woordenschat bedient[8].

- Vandaar ook dat wij dit onderzoek niet systematisch tot alle termen en themata van Lucas' liederen hebben uitgebreid. Zulks was trouwens binnen een afzienbare tijd niet doenlijk en zou zeker meer vraagtekens dan antwoorden hebben opgeleverd. Ten einde bovendien zo dicht mogelijk in de nabijheid te blijven van het leven, dat de liederen binnen de bundels leiden, hebben wij onze keuze afgestemd op de dichter zelf. Uitgangspunt vormen de grote themata van Lucas' oeuvre. Wij ontkennen niet dat de keuze van deze themata het gevaar bevat van onwetenschappelijke subjectiviteit, vermits zij al een zekere interpretatie van de werken kan inhouden. Concreet blijkt zulk gevaar echter vrij hypothetisch: het valt immers niet moeilijk binnen de didactisch-allegorische structuur van de bundels Lucas' voorkeuren en accenten te registreren; de dichter geeft in en door de allegorische opbouw van zijn liedboeken zijn themata duidelijk aan. Zulks veronderstelt evenwel een inzicht in de allegorische compositie van de bundels en hun onderlinge verhouding (Dl. III, Hoofdst. I, § 1.). Eveneens een voorbereidend karakter bezit de daaropvolgende analyse van Lucas' terminologie der zielsstructuur (§ 2.); het hoeft geen betoog dat deze terminologie in de traditie van de inkeringsmystiek een sleutelpositie inneemt bij de interpretatie van de teksten.

- De eigenlijke verklaring en interpretatie van Lucas' mystiek (Volumen II) vatten wij aan waar elk geestelijk leven, volgens de traditie van de christelijke mystiek, een aanvang neemt: bij de beoefening van de deugd en de heiliging van de dag (Deel III, Hoofdst. II); de talrijke liederen die Lucas aan de menselijke inzet in het geestelijk leven wijdt, stellen ons niet alleen in staat een belangrijk stuk background van zijn ascese bloot te leggen, maar zetten tevens de kern van zijn vroomheid in het licht: de paradoxale weg van het sterven dat leven wordt, een spanning die tot in de mystieke Godsontmoeting voelbaar zal blijven. Het leek in dit verband interessant na te gaan op welke wijze de dichter het zeer verbreide thema van de op- en nedergang, waarmee zovele mystici deze spanning hebben verwoord, in zijn werk heeft aangewend (Hoofdst. III). De liederen over de vernietiging, de armoede en de afgescheidenheid beschrijven drie belangrijke keerpunten van de mystieke opgang: zij betekenen niet alleen de voltrekking van de hoogste zelfontkenning, maar vertolken tevens typisch mystieke ervaringen; als mystiek getuigenis en als literaire vertaling daarvan vormen zij beslist het boeiendste onderdeel van Lucas' oeuvre (Hoofdst. IV, V, VI). Eindelijk volgen wij de dichter waar hij zijn exemplarische *Salighe* of *Godt-ghenietende* zielen de laatste stappen naar de mystieke vol-

(8) Cfr. S. AXTERS, *Inleiding tot een geschiedenis van de mystiek in de Nederlanden*, V.M.A., 1967, bez. 191. Hoe hachelijk de toestand wel is, illustreert o.a. het feit dat wij, althans in het Nederlands, niet eens over een glossarium van Ruusbroecs werken beschikken!

tooiing laat zetten (Hoofdst. VII). Een onderzoek van de christologische aspecten van de liederen mocht ten slotte niet ontbreken, omdat wij hiermee een kernprobleem raken van de 17e-eeuwse mystiek, waarbij enkele voorname kapucijnse auteurs trouwens nauw gemoeid zijn geweest (Hoofdst. VIII).

- In een bespreking van enkele afzonderlijke gedichten, waarbij we oog hebben voor aspecten van Lucas' liederen die in de loop van deze studie minder op de voorgrond traden, analyseren we een vijftal representatieve teksten. Het vrij egale uitzicht van deze poëzie laat zulks gemakkelijk toe. Ook hier hebben wij gepoogd oog te hebben voor de wisselwerking tussen Lucas' persoonlijke inbreng en de (mystieke) literatuur van zijn tijd. Een bijzondere aanleiding daartoe boden de Marialiederen uit *Den Besloten Hof*, waarvan wij er één bespreken. Alhoewel deze teksten niet tot de specifiek mystieke lyriek van de dichter behoren, vinden wij hier een uitstekende gelegenheid om Lucas' liederen af te wegen tegen die van zijn tijdgenoten, daar het een genre betreft dat in de 17e eeuw vrij druk werd boefend.

Voor meer gedetailleerde methodologische uiteenzettingen en stellingnamen verwijzen wij naar de aanvang van de verschillende hoofdstukken. Eén bijzonder probleem willen wij in deze inleiding evenwel niet ongemoeid laten. In de laatste jaren valt, vooral in de Verenigde Staten maar ook in Europa, een grote belangstelling te noteren voor alles wat mystiek is. Dat deze belangstelling ook gepaard gaat met een wetenschappelijke interesse voor het fenomeen ligt voor de hand. Wat is mystiek en hoe dient zij *wetenschappelijk* benaderd te worden? In ons taalgebied, dat toch over een rijk mystiek erfgoed beschikt, kregen de methodologische problemen in verband met het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek weinig aandacht. Onlangs werden zij evenwel aan de orde gesteld door de filosoof Fr. Staal, die er terecht op wijst dat de mystieke ervaring object kan en mag zijn van strikt wetenschappelijk onderzoek[(9)]. Dat de mystiek tot nog toe maar al te vaak en al te graag (de nuance is van Staal) tot het rijk van het irrationele wordt verwezen, wijt hij o.m. mede aan de methoden waarop de mystiek doorgaans wordt benaderd. Deze benaderingswijzen zijn achtereenvolgens de dogmatische, de filologisch-historische, de fenomenologische en de fysiologisch-psychologische. Staal wijst deze vier methoden af en wij kunnen het grosso modo met hem eens zijn dat zij voor de wetenschappelijke kennis van de mystieke ervaring inadequaat zijn: de dogmatische benadering wordt gekenmerkt door het feit dat de aanhangers ervan al een verklaring aanvaard hebben voor zij zelfs de verschijnselen maar hebben bestudeerd; de voorstanders van de drie andere methoden besteden eenvoudig geen enkele aandacht aan de vraag of de mystieke ervaringen ‘waar’ zijn. Wij bekennen graag dat het onderzoek van de interpretaties, die mystici en anderen aan deze ervaringen hebben gegeven, steeds te kort zal schieten zolang geen ernstige wetenschappelijke

(9) Fr. STAAL, *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek.* Een methodologisch opstel, in *De Gids*, 137, (1974), blz. 3-34, 108-132.

theorie van de mystieke ervaring is uitgewerkt en geen methode bestaat waardoor een echt mysticus van een pseudo-mysticus onderscheiden kan worden. Dit hiaat mag evenwel geen reden zijn om de filologische, fenomenologische, ja zelfs dogmatische benaderingswijze van de mystieke literatuur te staken. Filologische, historische en fenomenologische studies verschaffen degene die de mystiek wil onderzoeken een aantal onmisbare gegevens. Zelfs een dogmatische instelling kan verhelderend zijn, omdat zij het systeem waarin de mysticus zijn ervaring verwoordt en voor de anderen poogt waar te maken van binnenuit tracht te verklaren.

In onze studie hebben wij het authenticiteitsprobleem nooit of slechts zeer terloops gesteld. Dat betekent niet dat wij het belang van deze vraag onderschatten. Aan de hand van filologisch-literaire analyses en vanuit een eeuwenoude theologische traditie en een bepaald concept van de christelijke mystiek hebben wij, mede op grond van een comparatistisch georiënteerd onderzoek van de themata en de terminologie, de liederen van Lucas van Mechelen als mystiek-literaire teksten pogen te doorlichten. Wij meenden dat zulks nog steeds zeer zinvol was. Mystiek noemen wij elk psychologisch feit waarin de mens meent God direct en onmiddellijk op een passieve wijze te ervaren. Is deze definitie naar haar inhoud voorbarig en een onwetenschappelijk *parti-pris*, zij biedt het enorme voordeel dat de mystici die wij in dit boek bestuderen daar zelf rotsvast van waren overtuigd. Dit laatste lijkt ons bij een verklaring van teksten - wij beogen niets meer maar ook niets minder - hoogst belangrijk. Dat wij op deze wijze slechts aan een zeer oppervlakkige en vicieuze analyse van de teksten toekomen, die niet verder zou reiken dan een pure beschrijving, kan waar zijn. Dat Lucas' teksten op deze wijze naar hun bedoeling en in hun historische context voor de moderne lezer begrijpelijker worden, moge waar zijn[10].

Het ontbreken van een moderne editie van Lucas' liederen vormde bij de redactie van deze studie geen geringe moeilijkheid. Vandaar de talrijke citaten, die wij zo bondig mogelijk hielden ten einde de uiteenzetting niet nodeloos te verzwaren. Langere tekstuittreksels en volledige liederen kan men vinden in de Bijlagen. Spelling en leestekens werden niet gewijzigd. Waar het citaat een eerste strofe uit Bl. R. betreft, werd nooit gebruik gemaakt van de tekst die bij de muzieknotatie staat afgedrukt. Het eerste getal duidt het nummer van het lied aan, het tweede de bladzijde waarop het voorkomt.

Leuven, juni 1974.

(10) In haar gewaardeerde *A Reading of George Herbert* (London, 1952) heeft E. TUVE overtuigend de stelling verdedigd dat ‘the repairing of ignorance (is) an accepted function of criticism’ (blz. 21); dat betekent dat men probeert te achterhalen wat de dichter en zijn tijdgenoten dachten en hoe zij dachten en vooral dat men zich poogt voor te stellen wat de dichter wist dat zijn tijdgenoten wisten.

Deel I
Leven en werk van Lucas van Mechelen.

Hoofdstuk I. Het leven van de dichter.

Op geen enkel ogenblik spreekt Lucas van Mechelen in zijn werk uitdrukkelijk over zichzelf. Als lieddichter speelde hij, in tegenstelling tot figuren als Willem van Spoelberch, Lodewijk Makeblijde of Jan Baptist Stalpart van der Wielen, geen rol in het publieke leven. Op de druk beklommen kansels van de Contrareformatie heeft hij nooit gestaan. Zelfs in de archieven van de orde duikt zijn naam zelden op en waar het geschiedt, is dit nooit het signalement van een of andere bijzonderheid. Een achttal maanden vervulde hij de functie van gardiaan in het bescheiden en afgelegen klooster van Sint-Winoksbergen; hij kreeg deze bediening toegewezen zonder dat hij over jurisdictie beschikte. De stille persoonlijkheid van de Mechelse kapucijn is helemaal achter de relatieve roem van zijn oeuvre verdwenen, een oeuvre dat hij zich trouwens nooit publiek heeft toegemeten. Wanneer meer dan twintig jaar na Lucas' dood een vrome bewonderaar een heruitgave van *Den Boeck der Gheestelycke Sanghen* van een korte levensschets voorziet, neemt hij zijn toevlucht tot algemeenheden en hagiografische formules, die het waas van onbekendheid, dat onze dichter omhult, slechts bijwijlen vluchtig doorbreken.

> Ick heet hem dit, ick heete hem dat,
> Als ick't noch dunck ick moet my schaemen
> My docht ick moest hem schencken wat,
> Die hem self oock socht te ontnaemen,
> Dit ende dat is mijnen voos;
> *Maer die arm is, is nameloos.*

bekent de dichter van D.S.N. over zijn lofliederen op S. Franciscus. Als Lucas de auteur is van deze bundel, heeft hij in deze verzen ook de echte franciscaan uitgetekend, die hij zelf zonder twijfel is geweest[(1)].

Door P. Hildebrand werd in 1935 een uitvoerig en gedetailleerd levensbericht van Lucas opgesteld, dat in alle opzichten definitief mag heten[(2)]. Wij hernemen hier de resultaten van zijn onderzoek, dat wij slechts op enkele punten aanvullen: wij meenden het levensbeeld uit de druk van 1674 nog critischer te moeten hanteren dan P. Hildebrand, en aan enkele gebeurtenissen uit de politieke geschiedenis werd bovendien meer aandacht geschonken. Het spreekt vanzelf dat deze levensschets volledig aan het onderzoek van de werken van Lucas is ondergeschikt. Zij dient opgevat

(1) *Tot den Leser*, blz. 77, str. 5. Over het auteurschap van D.S.N. handelen wij in het IV^{e} hoofdstuk van dit deel (blz. 96-108).

(2) O.G.E., IX, (1935), blz. 355-371. - Wij kwamen tot deze bevinding nadat wij de voornaamste archivalische bronnen waarop Hildebrand zijn onderzoek steunt, in het ACB opnieuw hadden gecontroleerd.

als een onderdeel van de milieustudie die wij in het tweede deel hebben opgezet.

De bronnen waarover wij beschikken hebben niet alle dezelfde waarde. Uiteraard betrouwbaar zijn de gegevens uit het archief van de orde. Zeer omzichtig dient daarentegen de 'vita' uit 1674 behandeld. Het getuigenis over Lucas' werkzaamheid aan het Mechelse begijnhof, dat in J. Charles' (?) *Het leven van de...H. Begga* werd opgenomen, is in weerwil van zijn laattijdigheid, belangrijker, daar het op geschreven bronnen lijkt terug te gaan[3]. Wij bespreken elk van deze bronnen afzonderlijk.

a. Archivalische bronnen.

Zijn we over Lucas' loopbaan als kloosterling vrij goed ingelicht, minder zekerheid bestaat er over de geboorteplaats van de dichter. Daar dit ten slotte van bijkomstig belang is, verwijzen wij naar het genoemde opstel van Hildebrand; als geboorteplaats van de dichter wordt er het Waalse Aye (bij Marche-en-Famenne) voorgesteld[4]. Zeker is dat Lucas bij zijn intrede bij de kapucijnen, gezien zijn kloosternaam, te Mechelen woonde.

(3) *Het leven/van de seer edele en doorluchtighste/en/H. Begga/Hertoginne van Brabant,/Stighteresse der Beggynen./Met/een cort begryp van de Levens der Salige,/Godtvruchtige en lof-weerdige/beggyntjens/der vermaerde en Hoogh-gepresen Beggyn-/hoven,* bij een vergadert door eenen onbekenden Dienaer Godts. t'Antwerpen,/Bij de Weduwe van Petrus Jacobus, woonende/inde corte Nieuwstraet, inden witten Leeuw. 1712, blz. 382-383. Sprekend over Joanna de Man(t), die onder de geestelijke leiding van Lucas stond, zegt J. Charles, de vermoedelijke samensteller van het boek: 'Men can den dagh en jaer van haer doodt niet achterhalen, door dien dat'er eenen boek geruineert en gescheurt is van de beesten'. Herhaaldelijk citeert hij de 'Missiven van Mechelen'.

(4) In een afschrift van de professieakte lezen wij Lucas *Euyensis* (ACB, I. 8747, blz. 132). Een ander register uit 1782, dat op dit afschrift teruggaat, gebruikt nog tweemaal deze benaming (III. 3011, blz. 150, 164), één keer vergezeld van de toevoeging *Mechliniensis* (blz. 150). Een andere keer heeft men het over *Mechliniensis seu Thuyensis* (III. 1005, blz. 266); ook dit register is afhankelijk van de professieakte; *Thuyensis* lijkt een verkeerde lezing voor *Euyensis.* Overal elders lezen wij *Mechliniensis* (III, 1005, blz. 176, 314; III. 1006, blz. 358, 366, 378, 388, 397, 428, 432, 456). Wat betekent de toevoeging *Euyensis?* Daar zij in de professieakte voorkomt, zinspeelt zij hoogstwaarschijnlijk op de geboorteplaats van de dichter. Een negentiende-eeuwse hand (?) schreef in de rand van III. 3011, blz. 150: *Bonheyden.* Deze interpretatie houdt geen steek: zij baseert zich op de pseudo-filologische wetenschap dat de *eu* in *Euyensis* zoals in het Grieks aan het Franse *bon* zou beantwoorden. Hildebrand vond de oplossing, toen hij in hetzelfde register een Broeder Spiritus ontmoette die eveneens *Euyensis* genoemd wordt (III. 3011; blz. 134). In diens professieakte (III. 9013, blz. 44) wordt dit omschreven door 'a vico qui vocatur Aye, regione Luxemburg'. In een ander dokument, dat Hildebrand in dit verband niet vermeldt, las ik 'F. Spiritus, *Aijensis Laicus*' (I. 8747, blz. 3). Lucas zou derhalve in Aye geboren zijn, en pas later in Mechelen zijn komen wonen. Een doopakte is echter noch daar, noch in Mechelen, noch in Bonheiden voorhanden. Hildebrand veronderstelt dat Lucas, gezien zijn Joodse afkomst (cfr. infra), pas later het doopsel ontving. Anderzijds neemt hij aan dat zijn vader diende bij de Spaanse troepen en naderhand van Aye naar Mechelen werd overgeplaatst. Wij kunnen ons op onze beurt moeilijk verzoenen met het denkbeeld dat een niet-christen, die zijn kinderen niet snel na hun geboorte liet dopen, een functie in het leger van de 'Katholieke Koning' vervulde.

De ouders van de pater lijken welgestelde lui te zijn geweest. Uit hun namen valt op te maken dat zijn van Iberische (Joods-Portugese?) afkomst waren. De naam van de vader was Joannes Gomez, die van de moeder Angela Mendez[5]. In 1626 vroeg het definitorium van de Vlaamse kapucijnenprovincie Lucas' bemiddeling om het legaat dat zijn moeder aan de paters had nagelaten zonder verwijl van zijn vader los te krijgen. Ook de vader schonk bij testament een huis aan het Mechelse klooster[6]. Blijkens de professieakte trad Lucas in het klooster te Gent op 6 mei 1615 op twintigjarige leeftijd; hij is derhalve geboren in 1595/96.

Als novice stond hij onder de leiding van Marcellianus van Brugge, een belangrijke figuur voor de studie van de spiritualiteit der toenmalige kapucijnen: hij is de auteur van het *Geestelijc Pepelken* en vertaalde als eerste Juan de la Cruz in het Nederlands[7]. Reeds tijdens zijn noviciaat kreeg Lucas wellicht een opleiding die op de mystieke beschouwing was georiënteerd. Tot zijn medenovicen behoorde zowat het puik van de orde uit die tijd: Carolus van Arenberg, telg van een der invloedrijkste families uit het land, later provinciaal, en Onesimus van Ieper, die een produktief geestelijk schrijver zou worden[8]. Een jaar voor Lucas' inkleding werd in hetzelfde klooster Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch geprofest, de befaamde mystieke auteur van de provincie, die op Lucas' werk zeer veel invloed zal uitoefenen[9]. Lucas ontving de tonsuur op 21 januari 1618 te Oudenaarde, de kleine orden en het subdiaconaat te Brussel op 15 en 16 maart 1619. Hij werd diaken op 22 december van hetzelfde jaar te Mechelen en op 14 maart van het jaar daarop in dezelfde stad tot priester gewijd[10].

Wij weten niet precies hoelang Lucas in het Mechelse klooster heeft ge-

(5) Cfr. de professieakte: 'Ego fr. Lucas Euyensis, in saeculo dictus Ludovicus Gomes, filius Joannis Gomez ende (!) Angelae Mendez...'. Verschillende andere kapucijnen van Lucas' generatie waren van vreemde afkomst. Zo o.a. Marcellianus van Brugge (Joannes Pardo), novicemeester van Lucas en Gabriël van Antwerpen (Carolus Tibanti), lieddichter en uitgever van *Ruusbroec* en de *Naer-volghinghe des armen leven Christi*, verwant met de befaamde Duitse uitgever van mystieken, Daniël Südermann, en de dichter Pieter Cornelisz. Hooft (Hildebrand, VII, 3241, 2122). Een hypothetische stamboom van Lucas' familie geeft Hildebrand, *o.c.*, blz. 363 e.v.

(6) ACB, I. 1196; 1006, blz. 219, 271, n. 11. Beide giften werden aangewend voor de bouw van een nieuw klooster te Mechelen (1633-1637, - Ganzendries). Het oude klooster dat de paters in 1601-1604 in de Adegemstraat gebouwd hadden was te klein en het terrein te beperkt, zodat aan uitbreiding niet te denken viel (Hildebrand, V, blz. 79-88, met afbeeldingen en grondplan). Een zekere Nicolaas Gomez schonk op 12 augustus 1606 al wat men nog zou kunnen terugvorderen van wat de koning hem verschuldigd was, aan de kapucijnen (III. 1012, blz. 7).

(7) Cfr. F.L., XIV (1931), blz. 205-208, XVI (1933), blz. 17-24, 239-247 en K. PORTEMAN, *Dwers door eenen duysteren nacht.* Zeventiende-eeuwse Nederlandse vertalingen van gedichten van Juan de la Cruz, in V.M.A., 1973, blz. 103-186, inz. 107-128.

(8) Hildebrand (*o.c.*, blz. 357) vermeldt ook nog Winocus van Sint-Winoksbergen, de latere ijverige missionaris in Holland. Hij vergist zich, daar Winocus pas in 1623 in de orde trad (Hildebrand, VII, nr. 4632).

(9) Hildebrand, VII, nr. 2796.

(10) Hildebrand, *o.c.*, blz. 358, naar gegevens uit de bisschoppelijke archieven van Gent en Mechelen.

woond; zijn liedbundels zijn ontstaan uit het apostolaat dat hij op het Mechelse begijnhof uitoefende (cfr. infra).

Op 10 september 1638 zien wij hem als discreet voor de communiteit van Sint-Winoksbergen aan het provinciaal kapittel te Mechelen deelnemen[11]. Hij moet derhalve al ten minste sinds 1637 in dit klooster hebben verbleven. De discreet was de afgevaardigde die door de leden van een kloostergemeenschap werd gekozen om in het provinciaal kapittel verslag uit te brengen over het bestuur van de aftredende gardiaan en de speciale verlangens, klachten en behoeften van zijn medebroeders mee te delen. Hij nam deel aan de verkiezing van de hogere oversten en was zelf steeds verkiesbaar. Deze 'democratische' reglementering waarborgde dat op de kapittels altijd de stem van de basis werd gehoord[12]. Lucas lijkt te St.-Winoksbergen het volle vertrouwen van zijn medebroeders te hebben genoten: op 16 oktober 1639 treedt hij in dezelfde functie op te Kortrijk[13], op 23 augustus 1641 en 9 oktober 1643 te Brussel[14], op 9 september 1644 te Antwerpen[15] en op 1 februari 1647 weer te Brussel, waar hij tot gardiaan van het klooster te Sint-Winoksbergen werd benoemd[16]; op het volgende kapittel, dat reeds op 27 september van hetzelfde jaar te Gent werd gehouden en waaraan hij als aftredend gardiaan uiteraard deelnam, werd hij niet opnieuw benoemd[17]. Op 22 juni 1651 komt hij weer als discreet van Sint-Winoksbergen naar Mechelen. Tijdens dit kapittel werd hij naar Gent overgeplaatst, waar hij op 15 september 1652 overleed[18].

De veertien of meer jaren[19], die Lucas in het verre Sint-Winoksbergen doorbracht, zijn zeker niet de rustigste uit zijn leven geweest. De stad en haar omstreken werd in 1635 en volgende jaren geteisterd door de pest[20]. De Dertigjarige Oorlog woedde in volle heftigheid en nadat de Fransen in 1640 Atrecht veroverd hadden, lag heel Zuid-Vlaanderen voor hun troepen open. Alhoewel de kapucijnen al in 1626 vrijgesteld waren van de verplichting om militairen te logeren[21], kan het niet anders of het klooster werd bij het wel en wee van de bevolking betrokken. Jarenlang leefde de stad

(11) ACB, III. 1006, blz. 358.
(12) Hildebrand, VIII, blz. 110-111.
(13) ACB, III. 1006, blz. 366.
(14) *Ibidem*, blz. 378 en 388. Op de kapittels van 1640 en 1642 was geen discreet uit Sint-Winoksbergen aanwezig (blz. 373, 382). Wij wijken hier af van Hildebrand, V, blz. 334-335.
(15) *Ibidem*, blz. 397. In 1645 ontbrak weer een discreet uit Sint-Winoksbergen (blz. 423).
(16) Daar Fidelis van Sint-Winoksbergen, de gardiaan, in de loop van het jaar was overleden, kwam Lucas alleen naar dit kapittel (blz. 428).
(17) *Ibidem.*
(18) *Ibidem,* blz. 456; De datum die P. Bergmans in de *Biographie Nationale*, t. XII, c. 564 opgeeft (1660) is helemaal willekeurig.
(19) Daar hij in 1638 als discreet voor de communiteit optrad, weten wij dat Lucas in 1637 in het toen nog Westvlaamse stadje verbleef; hij kan er evenwel vóór die tijd zijn aangekomen.
(20) Cfr. L. HARRAU, *Histoire politique et religieuse de Bergues-Saint-Winoc,* Bergues, 1906-1912, t. I, blz. 203.
(21) Archives de Bergues, AA 18 - fol. 149. Mij vriendelijk medegedeeld door Mej. Thérèse Vergriete, archivaris aldaar.

onder de bedreiging van een belegering door de Fransen[22]. In 1644 verovert Gaston, duc d'Orléans, verschillende steden uit de omgeving en talrijke vluchtelingen zoeken hun heil in het versterkte St.-Winoksbergen[23]. Het jaar daarop verliest de stad een kwart van haar bevolking tijdens een nieuwe pestepidemie[24]; in de winter van hetzelfde jaar concentreert zich een aanzienlijke Spaanse troepenmacht in en om de stad, van waaruit het nabijgelegen Mardyck wordt heroverd op de Fransen. In de zomer van 1646 gebeurt het onvermijdelijke: de Spaanse troepen snellen het bedreigde Kortrijk ter hulp, en na vier dagen beschieting rukken de Fransen op 31 juli St.-Winoksbrgen binnen. Een zwakke poging tot bevrijding in de oogstmaand haalt niets uit[25]. Tijdens deze bezettingsmaanden was Lucas gardiaan! In tegenstelling tot hun confraters uit Broekburg ondervonden de kapucijnen van de Fransen weinig of geen last: zij werden niet verplicht vreemde (d.w.z. Franse) oversten en medebroeders te aanvaarden en de eed van trouw aan de Franse koning werd van hen evenmin geëist[26]. Toen de troebelen van de Fronde de Franse macht waren komen ondermijnen, viel de stad op 4 oktober 1651 bij verdrag weer in Spaanse handen[27]. Lucas verbleef toen reeds te Gent. Dit alles komt de overtuiging sterken, die wij ook uit de bestudering van de drukken hebben opgedaan: Lucas heeft te Sint-Winoksbergen waarschijnlijk niets meer geschreven.

b. De levensschets uit de 'Voor-reden' van de editie 1674[28].

In navolging van Hildebrand noemen wij de *Voor-reden tot de Leser* uit de Gentse uitgave van 1674, waarin naast Bl. R. voor de eerste maal Dr. All. werd afgedrukt, een levensschets of levensbericht[29]. Nochtans is deze

(22) De kronieken van de St.-Winoksabdij situeren de gebeurtenissen uit die jaren 'in tempore turbulentissimo bellorum'. Cfr. A. PRUVOST. *Chronique et cartulaire de l'abbaye de Bergues-Saint-Winoc,* Brugge, 1875-78, t. I, blz. 519.

(23) HARRAU, *o.c.*, blz. 203-204.

(24) Hierbij kwamen vier jezuïeten om het leven (Ch. de CROOCQ, *Histoire du collège de Bergues-Saint-Winnoc* in *Annales du Comité Flamand de France*, t. 33, (1923), blz. 98. Naar hun gewoonte hebben ook de kapucijnen zich bij de verpleging ingezet. Het Vlaams definitorium besloot verplegers te sturen, overal waar men het zou verlangen (Hildebrand, IX, blz. 558 en 560). Het is niet uit te maken of Fidelis van Sint-Winoksbergen, de gardiaan die door Lucas werd opgevolgd, op 1 sept. 1646 aan deze kwaal overleed. Zie ook TRICOT-ROYER, *Les capucins et la peste en Belgique, Etudes Franciscaines,* XLI, (1935), blz. 616-635.

(25) HARRAU, *o.c.*, blz. 204 e.v.

(26) Hildebrand, III, blz. 49.

(27) HARRAU, *o.c.*, blz. 209. St.-Wnoksbergen werd pas in 1667 definitief Frans gebied. In de K.B. te Brussel (hs. 7440) berust een *Kronycke van Berghen St-Winnock*, waarin deze beroerde jaren door een ooggetuige worden beschreven. De kroniek werd samengesteld door een kapucijn die als aalmoezenier bij de Spanjaarden diende en waarschijnlijk uit Coudekerque afkomstig was (Hildebrand, IX, blz. 351). Het lijvige stuk vangt aan met een lof op de Nederlandse taal. Zie ook: K. PORTEMAN, *De anonieme kapucijn over de taal van Winoksbergen ca 1645,* in *Biekorf,* 1973, blz. 325-330.

(28) Cfr. *Bijlage I*, waar wij de tekst van deze *Voor-reden* integraal weergeven.

(29) Hildebrand, *o.c.*, blz. 234, 355, 358-359, 361.

Voor-reden dit niet in eerste instantie. Het ligt hoofdzakelijk in de bedoeling van de anonieme inleider het werk zo gunstig mogelijk voor te stellen; de 'heilige levensloop' van de auteur komt daarbij vooral te pas als waarborg voor de religieuze kwaliteit van het werk. Men kan de tekst in dat opzicht best vergelijken met de *Voor-reden* op het *Ryck Godts inder Zielen* van de befaamde Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, tekst die een soortgelijke hagiografische instelling verraadt(30). Uiteraard interesseren ons hier vooral de biografische gegevens, die deze inleiding zou kunnen bevatten. Zij verscheen twee en twintig jaar na het afsterven van Lucas. De inleider heeft de dichter niet gekend: hij beroept zich op het getuigenis van hen *die hem familier zijn geweest* (r. 86-87). Hij is de eerste die in een uitgave van Lucas' liederen de auteur vermeldt (r. 3)(31). Lucas wordt er een *Genitser* van geboorte genoemd. Het is niet duidelijk wat achter deze raadselachtige benaming schuilgaat. Men heeft er lang een plaatsnaam in gezien: Lucas zou dan geboren zijn in het gehucht Genits bij het Limburgse Meeuwen(32). Dit is in tegenspraak met de naderhand aan het licht gekomen archivalische bronnen die van *Euyensis* spreken. *Genitser* blijkt ook niet Lucas' familienaam te zijn - een bekende Mechelse familie draagt de naam Geni(e)ts -, vermits de archieven het steeds over Gomez hebben. Volgens Hildebrand zou *Genitser* een zinspeling zijn op Lucas' Joodse afkomst(33). Het zou een tot nog toe onbekende nevenvorm zijn van *Janitsaar* of *Janitser.* Taalkundig rijzen tegen de mogelijkheid van deze nevenvorm weinig bezwaren: de *g* werd voor een palatale vokaal vaker als een palataal [j] uitgesproken. De Janitsaren (uit het Turks *genitzeri* of *gengitzeri*) vormden een korps uit het Turkse leger, dat uit Christenen bestond, die vaak onder dwang mohamedaan waren geworden. In het woord zou de betekenis van 'halve christen' schuilen die ook in *Maraan* wordt aangetroffen, de benaming waarmee de uit de Islam en wellicht ook uit het Jodendom(34) overgekomen christenen werden aangeduid(35). Daar de familienamen *Gomez* en *Mendez* op een Joods-Portugese afkomst wijzen - daar zijn talrijke bewijsplaatsen voor(36) - zou Genitser gewoon een herinnering zijn aan Lucas' niet-christelijke afkomst. Een dergelijke verklaring is aannemelijk, maar wij kunnen het niet eens zijn met sommige gevolgtrekkingen, die Hildebrand eraan vastknoopt(37).

(30) Dat deze *Voor-reden*, die talrijke bijzonderheden omtrent het kloosterleven van Joannes Evangelista bevat, niet als een levensschets werd aangezien, bewijzen de pogingen die later werden aangewend om haar door een levensbeschrijving te laten voorafgaan, die was opgesteld door Gabriël van Antwerpen. De opzet botste op verzet binnen de orde (O.G.E., XXXVI, (1962), blz. 174-176).

(31) Voor de oudere authenticiteitsgetuigenissen zie het volgende hoofdstuk.

(32) Cfr. *Biographie Nationale,* t. XII, c. 563.

(33) *o.c.*, blz. 367 e.v.

(34) De schijnbekeerde Maranen die men in de 17e eeuw in onze gewesten aantreft komen meestal uit het Jodendom (Hildebrand, *o.c.*, blz. 368).

(35) Cfr. W.N.T., dl. VII, eerste stuk, kol. 202 (*Janitser*) en dl. IX, kol. 232 (*Maraan*).

(36) Hildebrand, *o.c.*, blz. 368-370.

(37) Cfr. n.(4).

(4) In een afschrift van de professieakte lezen wij Lucas (ACB, I. 8747, blz. 132). Een ander register uit 1782, dat op dit afschrift teruggaat, gebruikt nog tweemaal deze benaming (III. 3011, blz. 150, 164), één keer vergezeld van de toevoeging (blz. 150). Een andere keer heeft men het over (III. 1005, blz. 266); ook dit register is afhankelijk van de professieakte; lijkt een verkeerde lezing voor Overal elders lezen wij (III, 1005, blz. 176, 314; III. 1006, blz. 358, 366, 378, 388, 397, 428, 432, 456). Wat betekent de toevoeging Daar zij in de professieakte voorkomt, zinspeelt zij hoogstwaarschijnlijk op de geboorteplaats van de dichter. Een negentiende-eeuwse hand (?) schreef in de rand van III. 3011, blz. 150: Deze interpretatie houdt geen steek: zij baseert zich op de pseudo-filologische wetenschap dat de in zoals in het Grieks aan het Franse zou beantwoorden. Hildebrand vond de oplossing, toen hij in hetzelfde register een Broeder Spiritus ontmoette die eveneens genoemd wordt (III. 3011;

Een tweede gegeven uit deze *Voor-reden* is Lucas' zgn. *heescheyt op de borst* (r. 11 e.v.), die hem ongeschikt zou hebben gemaakt voor het predikambt. Het is best mogelijk dat deze mededeling historisch is, maar de uitvoerigheid en de nadruk waarmee de inleider bij dit *accident* (r. 24) blijft stilstaan, stemmen wantrouwig: het lijkt er aardig op dat hij met deze uitleg het werk, dat hij inleidt, in waarde wil verhogen door er a.h.w. een goddelijk initiatief in te herkennen. Dat Lucas geen jurisdictie bezat was normaal; de predikanten vormden bij de toenmalige Vlaamse kapucijnen een uitgelezen groep(38).

Het relaas over Lucas' afgetrokken levenswijze (r. 23-47) reveleert wellicht meer de indringende wijze waarop de inleider Lucas' bundels heeft gelezen, dan de historische waarheid: hij interpreteert de bundels als autobiografische documenten (r. 44-45, 92-96), die een *staelken* geven van Lucas' *innig ende verborgen leven* (r. 62-63). Het valt trouwens op dat hij hierbij voortdurend bewoordingen en voorstellingen aanwendt die uit de liederen afkomstig zijn; de anecdote over Lucas' liefde voor het silentium (r. 38-42) lijkt gecalqueerd op Bl. R. 37/89; de mededeling over diens verstorven leven behoort tot het hagiografisch jargon(39) en zij bedient zich bovendien van geliefkoosde uitdrukkingen van de dichter (r. 51-52)(40); de passage over het *uyt-graven der recht-schijnende meyninghen* (r. 54-61) herinnert aan de liederenreeks over de *Zee van eyghendommen* (Bl. R. 85/210-94/236). Het relaas gaat trouwens haast ongemerkt over in een inhoudsopgave van Bl. R. (r. 62). Dat Lucas '*meer door onder-vinden heeft geschreven dan door speculatie oft lesen van andere Boecken*' (r. 45-47) is een affirmatie die uiteraard in functie staat van de valorisering van het werk. Zij komt vaker voor in de mystieke literatuur(41). De

blz. 134). In diens professieakte (III. 9013, blz. 44) wordt dit omschreven door 'a vico qui vocatur Aye, regione Luxemburg'. In een ander dokument, dat Hildebrand in dit verband niet vermeldt, las ik 'F. Spiritus, ' (I. 8747, blz. 3). Lucas zou derhalve in Aye geboren zijn, en pas later in Mechelen zijn komen wonen. Een doopakte is echter noch daar, noch in Mechelen, noch in Bonheiden voorhanden. Hildebrand veronderstelt dat Lucas, gezien zijn Joodse afkomst (cfr. infra), pas later het doopsel ontving. Anderzijds neemt hij aan dat zijn vader diende bij de Spaanse troepen en naderhand van Aye naar Mechelen werd overgeplaatst. Wij kunnen ons op onze beurt moeilijk verzoenen met het denkbeeld dat een niet-christen, die zijn kinderen niet snel na hun geboorte liet dopen, een functie in het leger van de 'Katholieke Koning' vervulde.

(38) In 1625, vijf jaar na Lucas' priesterwijding, waren er in de Vlaamse provincie slechts 63 van de 110 paters predikant. In 1671, enkele jaren voordat de *Voor-reden* werd geschreven, waren de verhoudingen omgekeerd: 248/151 (Hildebrand, VII, blz. 12)! Gabriël van Antwerpen, eveneens lieddichter en tijdgenoot van Lucas, bezat ook nooit jurisdictie.

(39) Cfr. de *Voor-reden* op het *Ryck Godts* (ed. 1659, blz. (4)).

(40) Vgl. Bl. R. 2 / 4 str. 4: *My dunckt ick sterve hier/wel duysent dooden schier/* en str. 5: *Ick sterf 'eylaes! ick sterf/ick sterve duysent werf.*

(41) Vgl. ook r. 115 e.v. Hetzelfde wordt beweerd over het *Ryck-Godts*: '...dit Boeck beschreven niet met geleende woorden en redenen uyt andere Boecken ende Leeraers; maer door eygene ondervondentheyt ende experientie...' (ed. 1659, blz.(6)). Ook de mededeling dat Lucas' 'des nachts vande Mattenen af niet meer en sliep, overvloyende in deze hemelsche dichten' (r. 85-86) getuigt misschien van een dergelijke bekommernis. Anderzijds is het midden van de nacht (de metten werden bij de kapucijnen te 12 u. 's nachts gezongen) in Lucas' bundels een uur van begenadiging (cfr. Bl. R. 103/262). Over Joannes Evangelista wordt eveneens gezegd 'dat hy 's nachts nauwelijckx twee uren was rustende' (*Ryck Godts, Voor-reden,* ed. 1659, blz. (4)).

(6) ACB, I. 1196; 1006, blz. 219, 271, n. 11. Beide giften werden aangewend voor de bouw van een nieuw klooster te Mechelen (1633-1637, - Ganzendries). Het oude klooster dat de paters in 1601-1604 in de Adegemstraat gebouwd hadden was te klein en het terrein te beperkt, zodat aan uitbreiding niet te denken viel (Hildebrand, V, blz. 79-88, met afbeeldingen en grondplan). Een zekere Nicolaas Gomez schonk op 12 augustus 1606 al wat men nog zou kunnen terugvorderen van wat de koning hem verschuldigd was, aan de kapucijnen (III. 1012, blz. 7).

beklemtoning van de originaliteit van een mystiek geschrift hangt niet alleen samen met een bepaalde opvatting van de heiligheid, maar ook met de vrijwaring van het mystiek taalgebruik, dat vaak door de gevestigde theologie werd aangevochten[42].

(42) Vgl. r. 115 e.v. en de *Voor-reden* op Bl. R. § 3.

De laatste biografische informatie die wij uit deze *Voor-reden* opdoen, is het verhaal over Lucas' lijden en ziekte (r. 127-136). Waarschijnlijk hebben de gebeurtenissen slechts betrekking op Lucas' levenseinde in het klooster te Gent, stad waar ook de bewuste editie van 1674 het licht zag. Men kan zich immers moeilijk voorstellen dat de ziekelijke en zwakke man uit de *Voor-reden* in staat zou geweest zijn de vaak verre en lastige reizen te ondernemen naar de steden, waar de provinciale kapittels werden gehouden. Het was aan de capitularissen trouwens streng verboden hierbij van een rijtuig of een lastdier gebruik te maken; zij moesten te voet reizen; de overtreders van deze regel werden meer dan eens van hun stemrecht beroofd(43).

Veel belangrijker is de passus die de opinie weerlegt '*dat dese Liedekens van een andere goede Ziele*, *die (Lucas) dirigeerde...soude(n) gemaeckt sijn*' (r. 84-89). Reeds in 1674 werd het auteurschap van Lucas door sommigen betwijfeld. Wellicht heeft de anonimiteit van de bundel daartoe aanleiding gegeven. Het is niet onmogelijk dat mede bepaalde gebeurtenissen uit Lucas' leven achter deze twijfel schuilgaan, maar hiermee zijn wij beland bij de derde bron die ons over de levensloop van de kapucijn komt inlichten: het getuigenis over Lucas' werkzaamheid op het Mechels begijnhof.

c. Het getuigenis uit het Mechelse begijnhof.

Dat de uitgaven van Bl. R. door de Mechelse begijn Anna de Man werden bekostigd weten wij uit het *Privilegie* dat in beide liedboeken werd afgedrukt(44). *Het leven van de seer edele en doorluchtighste...H. Begga* (Antwerpen 1712)(45) komt ons op een welkome wijze over de relaties van Lucas met de Mechelse begijnen inlichten. Deze informatie komt vrij laat - haast een eeuw na de gebeurtenissen! - maar lijkt betrouwbaar: zij heldert de gegevens uit het privilegie onverwacht op en gaat, zoals gezegd, waarschijnlijk op geschreven bronnen terug. Dat de kapucijnen te Mechelen relaties met de begijnen onderhielden, weten ook andere bronnen te vermelden(46). Het boek van J. Charles (?) wijdt niet minder dan 175 blz. aan het Mechelse begijnhof. Talrijke begijnen uit de 17e eeuw worden er met naam vermeld. Over twee onder hen, de gezusters de Man(t) luidt het:

> Joanna De Mant van Mechelen van geboorte, is Beggyntjen geworden op het groot Beggyn hof der selve stadt den 10. Mey 1622. was seer ootmoedigh gehoorsaem en wonderlijck begaeft met den geest van het inwendigh gebedt, geduerende 't welcke sy dickwils in haer Camer doende was opgetogen: en doen den Eerw. P. Lucas Capucien haer

(43) Hildebrand, VIII, blz. 110 en 691.
(44) Cfr. de drukbeschrijvingen blz. 34.
(45) Cfr. n. (3).
(46) Hildebrand, VIII, blz. 356; vanaf 1642 kregen de kapucijnen vast predikatiewerk in het Mechelse hof.

somtijdts als haren Directeur quam besoeken, en haer vindende als onberoerelijk in Godt, gonk stillekens deur. Desen P. Lucas heeft veel om haren 't wille geleden van sijn eygen Broeders, en Godt liet dit soo verre komen, dat hy de resolutie nam van haer te laten, ende alsoo sy een eer week Lichaem hadde en vervolgens niet verre en cost gaen om by hem te komen, soo schreef hy haer eenen brief, door den welken hy haer liet weten, dat hy haer abandonneerde. Sy ontfonk desen brief in de presentie van twee à dry andere Beggyntjens, en van de welke eene was Suster Peeternelle de Vos, ook een seer begeerige ziele tot de deught. Immers Suster de Mant las stillekens desen brief sonder dat 'er yemant in haer eenige veranderinge oft commotie cost gemercken, en voudende desen wederom toe, seyde met een soete stemme, *Het is al even waermede een Vogeltjen vast is 't sy met een coordeken oft met een hayr als het evenwel belet wordt te vliegen,* soo gevredigh bleef sy. Desen Pater daer naer vernemende hoe sy haer gehadt hadde in 't lesen van desen brief, ende alles verstaende, was seer gesticht. Haren geest was so vierigh dat hare Lichamelijke crachten te cort vielen: sy is uytgeteert. Men can den dagh en jaer van haer doodt niet achterhalen, door dien dat'er eenen boek geruineert is van de beesten. Een yeder wist by naer te spreken van dees Godtminnende ziel, als ook van haer Suster *Anna de Mant,* die Beggyntjen geworden is den 16. Mey 1611 welke geleydt is geweest van Godt door den wegh van groot lijden, van veel perssingen en quellingen, inwendigh en uytwendigh, door een siekelijk Lichaem, waer in sy seer verduldigh is geweest. Sy is overleden den 6. Augusti 1657.

Meteen zijn wij iets beter ingelicht over de wijze waarop de liederen zijn ontstaan. Lucas - het lijdt geen twijfel dat het om de dichter gaat van *Den Boeck der Gheesteliicke Sanghen* - was dus de geestelijke leider van de zuster Anna de Man, de uitgeefster van zijn bundels.

Dat Lucas hierbij vanwege zijn medebroeders moeilijkheden ondervond, mag niet worden gedramatiseerd. Overigens was de geestelijke leiding van vrouwen bij de kapucijnen steeds een betwiste zaak[47]. Op het Mechelse begijnhof bestonden daarenboven al langer dergelijke banden met de paters: Lucas' optreden was er geen geïsoleerd geval[48]. Dat de dichter daarom naar het afgelegen Sint-Winoksbergen zou zijn overgeplaatst, zoals

(47) Hildebrand, IX, blz. 154-163.

(48) Volgens hetzelfde getuigenis werden twee Mechelse begijnen in de jaren 1620-1622 onder invloed van de gardiaan Andreas van Antwerpen, kapucines te Broekburg (Maria Schoeff en Sara Janssens) (*o.c.*, blz. 383-386); In 1635 sloeg de begijn Clara Smets dezelfde weg in (*o.c.*, blz. 442-443). Misschien werden hiertegen ook in het begijnhof bezwaren geopperd! Andere bekende gevallen van kapucijnen die de geestelijke leiding van vrouwen hebben waargenomen zijn: Columbanus van Leuven, in de jaren 1627-28 leider van de kloosterstichteres Elizabeth Strouwen te Maastricht (*Vie de la Vén. Mère Elisabeth Strouven*, Luik, 1722, blz. 105 e.v.); de befaamde mystiek begaafde recluse Jeanne de Cambry stond vanaf omstreeks 1621 onder de leiding van Gamaliel van Condé, en later onder die van Cyprianus van Antwerpen (1631) (Comtesse Henri de BOISSIEU, *Une recluse aux dix-septième siècle.* Parijs-Gembloers, 1934, passim); Fortunatus van Breda leidde de beroemde Gentse Penitente, Zuster Clara van St.-Lieven (+ 1652). Een gedeelte van hun briefwisseling werd opgenomen in Fr. CAUWE, *Het leven ende goddelycke leeringhen van. Sr. Francoyse Clara van S. Lieven,* Duinkerke, 1677. (Vgl. verder met nog andere voorbeelden: Hildebrand, IX, blz. 154-163).

P. Hildebrand voorzichtig suggereert, is een gewaagde veronderstelling[49]. Men kan zich echter terecht afvragen of de wijze waarop de auteur van de *Voor-reden* uit 1674 Lucas' auteurschap verdedigt, geen verre echo is van deze perikelen: hij beweert immers stellig dat Lucas *noyt directie van iemant heeft willen aenveerden* (r. 86-87). Zinspeelt hij op de afscheidsscène met Joanna de Man? Bedoelt hij dat de dichter na deze geschiedenis niemand meer heeft willen leiden? Wil hij de moeilijkheden verzwijgen?

Over de eventuele concrete neerslag van deze gebeurtenissen op de liederen zelf, inzonderheid op het slot van Dr. All., handelen wij elders.

Of de *uytwendighe perssingen en quellingen* die ook Anna de Man blijkens dit getuigenis heeft ondervonden eveneens in verband staan met de relaties, die zij met Lucas onderhield, of de publikatie van de bundels zelf raken, valt niet te achterhalen.

(49) *o.c.*, blz. 362 en Hildebrand, IX, blz. 156. Wil men toch een verklaring zoeken voor deze overplaatsing - die eigenlijk een doodgewone zaak is - dan mag men wellicht wijzen op de pestepidemies die in die jaren zowel te Mechelen als te Sint-Winoksbergen heersten; men heeft dan de keuze: ofwel werd Lucas omwille van het gevaar verwijderd, ofwel werd hij naar de Westhoek gestuurd om in de getroffen gebieden hulp te verlenen (vgl. n.[25]). Plausibeler klinkt het als wij aannemen dat Lucas zelf zijn overplaatsing vroeg. Dit zou althans in overeenstemming zijn met wat de auteur van *Het leven van de...H. Begga* verhaalt.

(25) HARRAU, , blz. 204 e.v.

Hoofdstuk II. De gedrukte werken.

A. Werken tijdens het leven van Lucas verschenen.

1. *Den Bliiden Requiem, Antwerpen, 1631.*

BCNI, nr. 8372; *Scheurleer,* blz. 49 b; F.L., XVI, (1933), blz. 167; O.G.E., IX, (1935), blz. 230.

Titelblad:
Den Boeck der // GHEESTELIICKE SANGHEN // Bedeelt in twee deelen // DEN // BLIIDEN REQUIEM // ende // GHELVCKIGHE VYT-VAERT // Van een Siele / die om tot oprechte inwendighe // ruste te comen / haer selven met alle creaturen gron = // delijck in den Heere af storf. Het welck den rechten // wegh is tot het Cloosterken der gheestelijcke // Verrijsenisse / oft van ontwordentheydt / // d'welck het tweede deel is // van desen boeck. // Door eenen Religieus van d'Oorden van Sinte FRANCOIS // ghenaemt Minder-broederen Capucynen. // In alle dinghen hebbe ick ruste ghesocht. // [vignet: het bekende Christus-monogram met de drie spijkers] // T'HANTWERPEN, // By Hendrick Aertssens / inde Cammerstrate / inde // witte Lelie. Anno 1631. Met Gratie ende Privilegie. // Men vercooptse tot Mechelen opt groot Begijnhof.

16 × 9,5 cm; (14) + 382 + (2) blz.; Got.

Schutblad met voorhandse titel
(1). Titelblad
(2). Blanco
(3). Eechen-dicht tot den heylighen Gheest.
(4)-(9). Voor-reden op den Blijden Requiem.
(10). Approbatie van Guilielmus Arents, gegeven op 30 juli 1629.
'Ver-lof der Overheydt' door de provinciaal der kapucijnen Iuvenalis van St.-Winoksbergen, gegeven op 22 augustus 1630.
(11). Cort begrijp van 't inhoudt deses boeckx.
(12)-(13). Gegraveerde prent voorstellende de mystieke opgang van *Salighe* (13) met legende (12). Onder de prent in het Latijn en het Nederland *Apoc.* cap. XIV, v. 13. (Zie afb. III, blz. 186).

1-382. De 142 liederen, telkens met dubbele muzieknotatie (Superius en Bassus). Dan nog twee ongenummerde bladzijden met het privilegie van de koning, gegeven door I. Le Comte te Brussel op 9 december 1630 en het drukkersadres.

Vindplaatsen:
Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap: 3115.E.4.
's-Gravenhage, K.B.: 799.G.I.
Leuven, U.B.: A 67688 (Université Catholique de Louvain)[1].

Commentaar:

Titel:

De titel kan verwarring scheppen. *Gheluckighe uyt-vaert* is niet de titel van het tweede deel, maar wel *Cloosterken der gheestelijcke Verrijsenisse.* Enkel *Den Bliiden Requiem* is in deze druk opgenomen.

Eechen-dicht

Toewijding van de bundel aan de H. Geest in een niet-strofisch gedicht bestaande uit 24 alexandrijnen. Onderaan de bladzijde een gebedsspreuk: ‘Weest eeuwelijck ghebenendijdt, / Die eeuwighen lof weerdigh zijt’.

Voor-reden

Zij is van de hand van de dichter en om verschillende redenen merkwaardig. Zij bestaat uit drie delen die achtereenvolgens *den eyndelijcken waerom* (causa finalis)[2], de *dispositie van de materie en de stijl, manier' van spreken ende termijnen* van de bundel onder ogen nemen.

I. Lucas' beweeggrond is viervoudig. Hij schrijft deze liederen

1) ‘op dat door dese Dicht-liedekens onse siele tusschen haren daghelijckschen aerbeydt, ende verdriet soude verlicht ofte vermaeckt worden...want ons nature verheught haer soo in de dichten...’.
2) ‘tot een teghen-ghift van het quaet...(dat) door gheen middel lichtelijcker in onse siele en wordt ghestort dan door de konste des dichte ende soeticheydt des sancks...Gheen crachtigher middel en hebben Venus-ghesellen...Iae het ketters-fenijn heeft desen wegh ghevonden...’.
3) ‘op dat sy ons dienen om ons herte van sijn ghewoonelijcke verstroydtheden te ontstelen, ende op te rechten tot Godt...’.
4) ‘Om dat de dichten ende liedekens, zijn een van die alderbequaemste instrumenten om Godt almachtich te loven, ende te volbrenghen t'ghene David practiseerde...soo hebben veel H. Persoonen dit middel aenghenomen tot die danckseghginghe des Heeren’.

(1) Het Leuvense exemplaar heeft ooit toebehoort aan Charlotte Butkens, abdis van de abdij van Nazareth te Lier van 1646 tot 1668. Abdis Butkens speelde een rol in de verbreiding van de werken van Franciscus van Sales in het Nederlands. De jezuïet Gerardus Ottonis publiceerde op haar verzoek in 1648 *Le directeur spirituel des religieuses, tiré des escrits du bienheureux Francois de Sales* (Parijs, 1637) in het Nederlands (*Den gheestelycken Onderwijser der Religieusen*) Cfr. BCNI 10201 en O.G.E., XLII, (1968), blz. 58-63.
(2) Vgl. *Summa Theol.,* I. q. 12. art. 1., waarnaar Lucas verwijst. Een ding wordt des te volmaakter naarmate het met zijn eindbestemming samenvalt.

Lucas geeft als voorbeelden hiervan niet alleen Mozes, Anna, Isaias, de drie jongelingen in de oven, Zacharias, Simeon en Maria, maar ook Franciscus

> ‘den welcken door over-vloet der danckbaerheydt uytberste in verscheyden Liedekens in Italiaensche dicht, van de welcke vermaert is, hetghene dat hy noemde, Het Liedken van Broeder Sonne, ende beghint, Altissimo Omnipotente, ende twee andere de welcke hy ghedicht, ende ghesonghen heeft, naer het ontfanghen van die heylighe wonden, volghens d'opinie van P. Lucas Waddingus, in de welcke hy wonderlijck beschrijft de cracht der Goddelijcke liefde, d'een beghint In Foco lamor me mise. het ander, Amor de Charitate,* waer uyt ick besluyte, dat wy maer naer en volghen het exempel van soo veel Heylighen als wy voort stellen in dicht liedekens den lof des Heeren’.

II. Over de dispositie van de materie luidt het:

> ‘Op dese eynden comt rechtelijck te beantwoorden die materie begrijpende in haer de ghebenendijde Passie ons Salichmakers, het bewercken van de Theologale ende morale deughden, dat wandelen in de Goddelijcke teghenwoordicheydt, ende de opperste salicheydt van desen wegh, de welcke gheleghen is in die alderlieffelijckste vereeninghe met dat Goddelick wesen door gratie ende liefde...’.

Deze passus zal voor de interpretatie van Lucas' bundel van groot belang zijn.

III. Het derde gedeelte over de *maniere van spreken* bevat Lucas' visie op het gebruik en de aard van de mystieke terminologie. Wij kozen deze tekst als uitgangspunt voor het I^{e} hoofdstuk van Deel II.

De beweegredenen die Lucas onder I uiteenzet bevatten een aantal formules die in min of meer gewijzigde vorm herhaaldelijk terugkeren in de inleidingen op de talrijke geestelijke liedbundels van de zeventiende eeuw(3). Zo is de uitval van de kapucijn tegen ‘het ketters-fenijn’ en de ‘ketterije in Vranckrijck begost, ende als een peste voort ghespronghen door het beworp van dicht-liedekens, voor het simpel volck uytghestroyt’ niet ter zake: zijn bundels bevatten immers geen enkel lied dat tegen de Hervorming is gericht.

Approbatie en Ver-lof

Uit het *Ver-lof* van de provinciaal zou men kunnen opmaken dat ook het *Cloosterken* klaar was in de zomer van 1630. Of gaat het enkel om een verkeerde interpretatie van de titel?

* Beide liederen zijn in feite van Jacopone van Todi.

(3) O. DAMBRE, *De dichter Justus de Harduijn.* Gent, 1926, blz. 203.

Privilegie

Het privilegie geldt zowel voor Bl. R. als voor Cl., en is verleend aan *Ioufr. Anna de Man, Begijne op 't groot Begijn-hof van Mechelen.* Haar wordt toegestaan exclusief

> te moghen doen drucken, verkoopen ende distribueren een Boecxken bedeelt in twee deelen gheintituleert den blyden Requiem, ende het Cloosterken der gheestelycke verryssenisse

voor de duur van acht jaar. Het Cl. verschijnt dus juist voor het privilegie verstrijkt. R. Foncke heeft de aanvraag van Anna de Man teruggevonden in het Rijksarchief te Brussel, maar hij kon geen verband leggen met de bundel en zijn auteur(4). Het smeekschrift is in het Frans gesteld en werd door Foncke uitgegeven. Juffrouw de Man liet het vergezeld gaan van het *Ver-lof* van de provinciaal, Iuvenalis van St.-Winoksbergen. Zoals het een officieel document past, is het in een neutrale stijl opgesteld: het verraadt niets over de relaties van de uitgeefster met de auteur van het liedboek:

> Remonstre tres humblement Anna de Man, Beghijne en la Ville de Malines, Comme ayant entendu qu'un Pere Capucin de ceste Province du Paijs bas auroit faict un livre de chansons spirituelles si ioincte..., que plusieurs ames devotes, et religieuses, desirent grandement voir mys en lumiere pour le prouffit et consolation, elle s'est resolue de fournir les despens qu'il faudra pour l'impression dudit Livre.

De begijn vraagt het privilegie voor tien jaar. Zij is erop gesteld de gaafheid van de liederen te vrijwaren tegen het

> dangier de beaucoup d'incorrections, mais aussij pour plusieurs aultres bons respects...

Het getuigenis uit 1712 heeft de achtergronden van de vrijgevigheid van Anna de Man gedeeltelijk blootgelegd(5).

Inhoud

Van alle 142 liedteksten is de eerste strofe van een dubbele muzieknotatie voorzien (*Superior* en *Bassus*). Elke beginstrofe wordt dus drie keer gedrukt: tweemaal onder de muziek, eenmaal in de tekst. Op dezelfde wijze is ook Van Haeftens *Lust-hof* in 1622 uitgegeven. Zowel door haar omvang als door de talrijke muzieknotaties is Bl. R. wellicht geen goedkope uitgave geweest. Schuilt hier een verklaring voor het laattijdig verschijnen en het veel bescheidener voorkomen van *Cloosterken*? Erg praktisch is de opzet nochtans niet: in tegenstelling tot een bundel als *Den Gheestelijcken Nachtegael* (1634), het eerste liedboek dat *Superius* en *Bassus* het hele boek

(4) Carton 1278. - *Een letterkundig Begijntje in Oud-Mechelen* in *Het Boek*, VIII, (1919), blz. 151-153.
(5) Cfr. hoofdstuk I, c.

door naast elkaar vertoont[6], maakt de muziekschikking in Bl. R. het samenzingen of musiceren uit één exemplaar onmogelijk, vermits de *Bassus* zich in veel gevallen op de keerzijde bevindt van de bladzijde waar de *Superius* (bij Lucas *Superior*) is afgedrukt. Op 36 liederen na, waarvan het grootste gedeelte achteraan in de bundel is te vinden, is elk lied bovendien voorzien van één of meer wijsaanduidingen.

De bundel is opgevat als een samenspraak tussen een *Innighe Siele* en een *Begheerighe Siele. Innighe* verhaalt aan *Begheerighe* de mystieke opgang van *Salighe* wier uitvaart zij heeft bijgewoond. Het verhaal is allegorisch en valt uiteen in twaalf momenten of fasen van *Salighe's* opgang. Wij sommen ze op aan de hand van het *Cort begrijp* van Lucas, waaraan wij telkens de vindplaats van de liederen (nummer en bladzijde) toevoegen:

> Dit is in 't cort wat in dit eerste deel ghehandelt wordt.
> Hoe dat die Salighe in Godt ghestorven van Christus gheleydt wierdt in die Speel-hoven van sijn bitter Passie/ ende daer door quam tot een verlaten van alle Creaturen ende versaken haers selfs (1/1 - 10/ 25).
> Voorts hoe sy daer naer de Liefde Godts ontmoette (11/27 - 23/55), Hoe sy haer den heelen dach door oeffende (24/58 - 47/112).
> Hoe dat sy quam in het Casteelken van den Eyghen niet (48/115 - 58/141);
>
> Van daer in 't Dal der Ootmoedicheydt (59/143 - 67/165).
> Van daer op den Bergh des Vreeds (68/167 - 84/207);
> Van daer hoe sy overschepte over de Zee van Eyghendommen (85/210 - 94/236);
> Van daer hoe sy quam in die Woestijne der inwendigher Afgescheydentheydt (95/239 - 102/260)
> Van daer in den wegh der saligher Vereeninghe (103/262 - 107/237);
> Van daer in 't Landt der heylighen (108/276 - 115/297).
> Van daer in de Speel-hoven der eeuwigher wellusten (116/300 - 124/324).
>
> Van daer in 't Paleys der Liefden Godts/daer sy van een quelende minnende Sieckte salichlijck in den Heere stierf/ ende in den Tempel des Goddelijcken wesens met hooghe vrolijckheydt begraven wierdt (125/326 - 142/379).

2. *Cloosterken der Gheestelijcke Verryssenisse, Antwerpen, 1639.*

BCNI, nr. 9232; *Scheurleer*, blz. 49 b; F.L., XVI, (1933), blz. 168; O.G.E., IX, (1935), blz. 232.

Titelblad:
CLOOSTERKEN // Der Gheestelijcke // VERRYSSENISSE // Ofte der // ONTWORDENTHEYT // Daer de nieuwe Creatuere Verrijsende

(6) Cfr. G.J. HELMER, *Den Gheestelijcken Nachtegael.* Een liedboek uit de zeventiende eeuw. Nijmegen, 1966, blz. 12. Hetzelfde constateren wij in het liedboek, *Het Gheestelyck Blom-Hofken van Bethleem* van de benediktijn Godfried Bussé (Antwerpen, 1664). Ook de schikking in *De Gheestelijcke Tortel-duyve* van Gabriël van Antwerpen (Antwerpen, 1648) is praktischer: Cantus en Bassus (begeleiding) worden er steeds onder elkaar op één pagina afgedrukt.

uyt hae = // ren ouden mensch / al wat sy van ghebreckelijck = // heydts weghen in haer selven gheworden was / door het in-wercken der ghenae = // den in Godt ontwordt. // Si consurrexistis cum Christo, quae sursum // sunt, quaerite, & c. // Is 't dat ghy mede Verresen zijt met Christus / soeckt de din = // ghen die boven zijn daer Christus is. Coloss. 3.2. // Haec est Resurrectio prima. // Dit is de eerste Verrijssenisse Apoc. 20.6 // Ghemaeckt door den selven Religieus Capucijn / dien den // Blijden Requiem ghemaeckt heeft. // [vignet voorstellend een kloostergebouw omvat door zonnestralen] // t' ANTWERPEN, // By Hendrick Aertssens / inde Cammerstraet / inde witte // Lelie. 1639. Met Gratie ende Privilegie.

In hetzelfde boekdeel verscheen in een doorlopende paginering *Den Besloten Hof van 't Cloosterken.*

Titelblad:
DEN // BESLOTEN HOF // VAN 'T // CLOOSTERKEN // Der Gheestelijcke // VERRYSSENISSE // Ter eeren vande H. Moeder Godts // MARIA // [medaillonvormig vignet voorstellend de H. Maagd en haar kind, zittend binnen een ommuurde tuin, gelegen in een berglandschap. De afbeelding is omringd door de tekst in kapitalen: Ego ovasi vitis fructificavi suavitatem odoris - Eccl. XXIIII] // Hortus Conclusus soror mea sponsa hor- // tus Conclusus. // Eenen besloten Hof zijdy mijn Suster mijn // Bruyt / eenen besloten Hof. Cant. 4.

16 × 10 cm; 235 + (3) blz.; Got.

(1). Titelblad Cloosterken.
(2). Eyghen-dicht tot den H. Gheest.
(3).-4. Voor-reden.
(5). Dezelfde plaat als in Bl. R., blz. (13).
(6). Blanco.
7 - 166. De 66 liederen, nu zonder muzieknotatie. Op de blz. 12, 13, 18, 19, 31, 32, 69, en 70 gebruikt de drukker een kleiner lettertype omwille van de lengte van de versregel.
167. Titelblad van Den Besloten Hof.
168. Eyghen-dicht Tot de H. Moeder Godts.
169 - 235. De 22 liederen, eveneens zonder muzieknotatie. Kleiner lettertype op blz. 221-223.

De drie resterende ongenummerde blz. bevatten 1) een approbatie van G(aspar) E(strix), Plebaan te Antwerpen, gegeven op 5 januari 1639, en het *Ver-lof der Overheydt* van provinciaal Iuvenalis in de versie van de druk uit 1631, evenwel zonder de datering[7] (236). 2) De tekst van het

(7) Een storende zetfout uit 1631 werd verbeterd: 'Naer eene neerstighe doorlesinghe ghedaen doen vanden Boeck...' wordt nu 'Naer eene neerstighe doorlesinghe ghedaen, vanden Boeck...'. De fout stond ook in het *Ver-lof* dat Anna de Man bij haar smeekschrift voegde (ed. FONCKE, *o.c.*, blz. 153).

privilegie, zonder de vermelding van de acht jaar en de datum van toekenning. Toegevoegd is:

> Deze Privilegie is over ghetransporteert aen Hendrick Aertssens, volghens het contract daer van zijnde, etc. (237).

3) Een gegraveerde plaat (9,7 × 7 cm): de H. Maagd met het kind op de schoot. Maria reikt het kind een vrucht uit de korf die zich vóór beiden op een tafel bevindt. Op de linker benedenzijde van de tafel het merkteken van de etser: een grote V of omgekeerde openstaande passer waarvan elk been resp. door de letter C en V is doorkruist. Het betreft het monogram van de *van Sichem's*, waarvan er vier de voornaam Christoffel dragen. Het gaat hier waarschijnlijk, gezien de slechte kwaliteit van de tekening en de datering, om Christoffel junior (1581-1658)[8].

Vindplaatsen:
Antwerpen, Ruurbroec-Genootschap: 3115.4.6.
's-Gravenhage, K.B.: 799 G 1.
Leuven, U.B.: A 23547 (K.U.L.).
Utrecht, U.B.: 253 K 22.[9].

Commentaar:

Deze druk werd kennelijk veel goedkoper tot stand gebracht dan de editie van Bl. R. in 1631. Alles is er berekend op plaatswinst. Zulks komt niet alleen tot uiting in het gebruik van een kleiner lettertype waar de versregels te lang zijn, maar ook in de onoverzichtelijke schikking der liedteksten waar tussen de verschillende strofen geen ruimte is voorzien, en het wegvallen der muzieknotatie. Slechts bij een tiental liederen wordt niet naar de muziek van Bl. R. verwezen (6/18, 19/46, 30/71, 38/89, 6/184, 10/196, 11/199, 12/203, 15/212, 18/221).

Titel en Voor-reden

In de titel wordt Cl. niet meer aangekondigd als tweede deel van *Den Boeck der Gheestelijcke Sanghen.* Zulks geschiedt evenwel nog in de *Voor-reden*, waar enigszins algemener, sprake is van ‘het tweede Deel van onse Gheestelijcke Sanghen’. Deze *Voor-reden* is van de hand van de dichter, en zal voor de interpretatie van de onderlinge verhouding der bundels van belang zijn[10].

(8) Eug. M.H. DE SEYN, *Dessinateurs, Graveurs et Peintres des Anciens Pays-Bas.* Turnhout, z.j., blz. 267.
(9) In het kapucijnenklooster te Izegem berust een exemplaar waar de blz. (5) en (6) met de plaat uit Bl. R., ontbreken (VIII. D. 9).
(10) Cfr. infra.

Eechen- of Eyghendichten

Ze bestaan resp. uit 26 en 28 alexandrijnen. Onder het eerste staat de lofprijzing: *Lof alderhooghste goedt / Lof Lieefde (!) wesen soet.* Onder het tweede: *Lof hemels Paradijs lof Godts Besloten Hof, / Lofweerdigh allen prijs naest Godts verheven lof.*

Inhoud

Samenspraak tussen een *Godt-ghenietende* en een *Godt-soeckende ziele.* De eerste vertelt aan de tweede hoe zij in het *Cloosterken*, symbool van de mystieke Godsontmoeting, '*ghetoghen is geweest*'. Zij spreekt voortdurend in de verleden tijd(11). De allegorie is eenvoudig opgezet; zij valt uiteen in drie delen: 1) de opgang naar het Cl. (1/7 - 15/35), 2) de onderdelen van het kloostergebouw als allegorische voorstellingen van het mystieke leven (16/37 - 31/73), 3) een mystieke allegorie van het kloosterleven, met de klemtoon op de drie geloften, waarvan de gehoorzaamheid en de armoede breedvoerig worden uitgewerkt (32/76 - 66/163). Na het laatste lied lezen wij de volgende tekst (blz. 166):

> Ghelijck uyt grondighe ghehoorsaemheyt armoede des gheests gheboren wort, soo komt uyt Gheestelijcke armoede des herten Reynicheydt te spruyten, die ghelijckt een derde gheloofte tot het leven van dit Goddelijck Cloosterken eygentlijck toebehoort, daer den Heere van seyt. Matt. 5. Saligh zijn de reyn van herten, want sy sullen Godt sien. Maer hier van dient tot meerder klaerheydt met onghebonden reden in een ander boeck ghesproken te worden. Nu vervolght vanden besloten Hof...

Zulks hoeft niet noodzakelijk te betekenen dat, zoals Hildebrand meent(12), Lucas van plan was zo'n boek uit te geven. 'Onghebonden reden' kan ook gewoon aanduiden dat deze materie voor *liederen* in versvorm hem ongeschikt leek. *Besloten Hof* lijkt te worden aangekondigd als een soort compensatie.

Den Besloten Hof telt driemaal zeven liederen die achtereenvolgens *Seven Lof-Sanghen / Op de seven Feest-daghen* (1/169 - 7/187), *Op de seven Blijschappen* (8/190 - 14/209) en *Op de Seven Ween van de H. Moeder Godts* (15/212 - 21/228) bieden. Tot slot volgt een *Besluyt Liedeken tot de H. Moeder Godts* (22/232).

Besluit: Het auteursprobleem.

Geen van beide drukken die tijdens Lucas' leven verschenen, vermeldt een auteursnaam. Andere bronnen komen evenwel Lucas' auteurschap onmiskenbaar bevestigen.

(11) Over de eigenaardigheid van deze dialoogsituatie zie blz. 72 e.v.
(12) O.G.E., IX (1935), blz. 235.

1) Het oudste getuigenis dateert uit 1640, één jaar na het verschijnen van *Cloosterken.* In zijn *Scriptores Ordinis Minorum* (Rome, 1640) schrijft de befaamde franciscaanse bibliograaf L. WADDING op blz. 238:

> Lucas, Mechliniensis, Capuccinus, provincie Flandriae, scripsit: Librum Canticorum spiritualium...Antwerpiae apud Henricum Aertssens anno 1631.

2) Uit 1646 stamt een afschrift in hs. van een *Cathalogus illorum qui aliquid typis mandavere*, die ten behoeve van de *Bibliotheca...Capuccinorum*[13] naar Rome werd gestuurd (ACB, I, 4718). Wij lezen er:

> V.P. Lucas Mechliniensis, sacerdos.
> Liber canticorum spiritualium, divisus in duas partes: Laetum Requiem et felices exequiae beatae animae, per Religiosum quemdam Ordinis S. Francisci Capucinorum. Antverpiae, apud Henricum Aertssens a^{o} 1631. In 8^{o}, Flandrico idiomate.

In de rand links is door dezelfde hand toegevoegd:

> Hic pater vocatur P. Lucas Mechliniensis, sacerdos Capucinus.

3) In zijn *Bibliotheca Ecclesiastica*, pars II (Antwerpen, 1649, blz. 262) bevestigt Aubertus MIRAEUS Lucas' auteurschap. Van hem vernemen wij eveneens wie de muziek voor Lucas' liederen heeft geschreven:

> Lucas Mechliniensis Cantica composuit spiritualia Flandrice, quae P. Tiburtius Bruxellensis[14] ex eodem ordine musica illustravit an. 1631.

B. Postume uitgaven.

1. *Den Boeck der Gheestelycke Sanghen, Gent, 1674.*

BCNI, nr. 13221; *Scheurleer*, blz. 49 b; *Bibliographie Gantoise*, II, 270; F.L., XVI, (1933), blz. 168; O.G.E. IX, (1935), blz. 233 en XXXVIII (1964), blz. 365.

Titelblad:
Den Boeck der // GHEESTELYCKE SANGHEN // Bedeelt in dry Deelen // DEN // BLYDEN REQUIEM, // DEN // DROEVEN ALLELUIA, // ende // GHELUCKIGHE VYTVAERT // Van een Salighe Ziele, die om tot oprechte inwendige // ruste te komen, haer selven met

(13) Een *Bibliotheca...Capuccinorum* verscheen te Rome in 1680 van de hand van Dionysius van Genua. Zij werd in 1747 uitgebreid door Bernardinus van Bologna. De notities over Lucas van Mechelen leest men er resp. op blz. 330 en 171.
(14) Over Tiburtius van Brussel zie Dl. III, Hoofdstuk IX, § 1 (vol. II).

alle creaturen gron - // delijck in den Heere af-storf. Het welck de rech - // te weghen zijn tot het Cloosterken der gheestelycke // Verryssenisse, oft van ontwordentheyt, 't welck // het derde deel is van desen boeck. // Door eenen Religieus van d'Oorden van S. FRANCOIS ghe- // naemt Minderbroederen Capucijnen. // [drukkersvignet: versierde hoofdletter D (van D'Erckel)] // TE GHENDT, // By F. D'ERCKEL, inden Phoenix, 1674.

16 × 9,5 cm; (14) + 215 + (9) + 129 + (1) blz.; Got.

(1). Titelblad
(2). Blanco
(3)-(5). Opdracht van de drukker 'Aende Seer Edele, seer Eerweerdighe Me-Vrouwe Me. Maria de la Beuverie XXII. Abdisse van het Wijtberoemde Clooster Des Blydschaps (geseyt) Ter-Haghen.
(6). Approbatie gegeven door G. Arents te Gent op 30 juli 1629 gelijkluidend met de tekst van de editie 1631.
(7)-(14). Voor-reden Tot den Leser.
1-215. De 142 liederen van Bl. R. zonder muzieknotatie. De wijsaanduidingen, waaronder veel nieuwe, verwijzen nooit naar de muziek van de ed. 1631. 26 liederen dragen geen wijsaanduiding.

Hierna volgt nog een blanco bladzijde. Vervolgens een nieuwe titelbladzijde voor het tweede deel:

Het tweede Deel der // Gheestelijcke Sanghen; // DEN // DROEVEN ALLELUIA // OFT // DEN WEGH DES WAERHEYTS // Bestaende in // t' Samenspraken van een deughdelijcke Ziele // met haren Vriendt, waer in hy haer aen-wijst het // door-breken der nature met een ontsincken // van al dat geschapen is, eer dat haer Godt // sijn aenschijn thoont, ende naer haer // getrouw mede-wercken haer thoont // met wat suyverheyt de deughden moeten gevrocht worden, haer // verlicht in 't gebedt ende eyn- // delijck tot hem neemt. // Gemaeckt door den selven Religieus Capucyn, die den // Blijden Requiem gemaeckt heeft. // [vignet: het bekende Christus-monogram met de drie spijkers] // Te GHENDT, by F. D'ERCKEL, inden Phoenix, 1674.

(1). Titelblad.
(2). Blanco.
(3)-(4). Opdracht van de drukker ‘Aende seer deught-rijcke, seer Godtvruchtige Iouffrouwe, Joe Anna Verdevoy religieuse, cantikersse ende orgelistersse van het wijt-vermaert clooster des Blijdschaps (geseyt) Ter-Haghen’.
(5). Offer-dicht Aen den H. Geest.
(6)-(8). Voor-reden tot de Godt-minnende Ziele in dichtvorm (twaalf vijfregelige strofen) van de hand van Lucas. Op blz. (8) afbeelding van twee engelen onder de tekst: ‘Vaert wel Godt-minnende ziele’.
1-129. De 67 liederen van Dr. All. zonder muzieknotatie. De talrijke wijsaanduidingen die naar de liederen van Bl. R. verwijzen, beogen uiteraard het eerste deel van dezelfde druk.

Op blz. 129 bevindt zich een nieuwe approbatie van G. Arents. In tegenstelling tot de approbaties uit de vorige drukken is zij berijmd. Bovendien is zij niet gedateerd:

> Saligh zijn die met Liefde worden ontsteken
> Want alleen door de Liefde wordt Godt beseten:
> Die tot de Liefde willen worden verheven,
> Uyt de Liefde moghen dese Liedekens over-lesen.

Ten slotte nog een ongenummerde pagina: blanco.

Vindplaatsen:
Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap: 3115.E.5.bis
Gent, U.B.: G 1265 en BL 2037.
's-Gravenhage, K.B.: 5 B 22.
Leuven, U.B.: A 67687 (K.U.L.)[15].

Commentaar:

Deze Gentse druk, die 22 jaar na het overlijden van de dichter verscheen, bevat een bundel die Lucas zelf nooit had gepubliceerd: *Den Droeven Alleluia.* De uitgave is erg slordig en telt talrijke zetfouten. Tegenover de editie van 1631 vertoont het eerste deel slechts weinig noemenswaardige verschillen in de spelling.

Titel.

In de titel wordt de volgorde van de delen, zoals die door de auteur in 1631 en 1639 werd aangebracht, gewijzigd. Dr. All. wordt nu het tweede deel. Het Cl., dat niet in deze druk is opgenomen, wordt als het derde deel aangekondigd. Voor de rest volgt de titel getrouw de formulering van de druk van 1631. Had Lucas het echter over '*Den Bliiden Requiem ende Gheluckighe Uyt-vaert*' als één titel voor het eerste deel, dan splitst de uitgever van 1674 de tweeledige titel van het eerste deel zodat de '*Gheluckighe Uyt-vaert*' pas na '*Den Droeven Alleluia*' wordt genoemd. Deze wijziging vindt wellicht haar oorsprong in het feit dat zowel de allegorie van Bl. R. als van Dr. All. op een sterfscène eindigt.

Opdrachten.

De opdrachten zijn voor de drukgeschiedenis van Lucas' werken interessant. Om de onrust te bedaren, die *de crijgs-tuygh* veroorzaakt, luidt het in de opdracht aan de abdis van Ter-Hagen (een zinspeling op de Hollandse oorlog)[16]:

(15) In het Leuvense en in het exemplaar 3115.E.5 van het Ruusbroec-Genootschap ontbreekt de opdracht aan zuster Verdevoy.
(16) De abdis, Maria de la Beuverie, stierf het jaar daarop op 30 januari. Cfr. E. VARENBERGH, *Souvenirs archéologiques de la ville de Gand. IX. L'abbaye de ter Haghen* in *Messager des sciences historiques de Belgique,* 1875, blz. 25-45.

> (ik) nu nieuwelijcks in 't licht geve dit Liedt-Boeck 't welck met de tijden verdonckert, scheen vergeten, en met de weynigheyt van Exemplairen begraven. Sijn Rijm-Konst is seer aerdigh, de hooft-spreuken claer, en de deught-leerlingen soo bestandigh, dat den Autheur, uytdruckende d'Hemelsche soetigheden, en d'eenvoudighe Zielen aenporrende tot een innigh leven, hun een recht-salighe wegh thoont, om door 't verloochenen sijns selfs, ende 't puer Godt-meynen, te verkrijgen de vreughden die d'Heylighe over-vloedelijck genieten inden Hemel. 'K hebb' dan, door dit opsicht, de Blijde Requiem, van veel Godt-vruchtighe Persoonen met grooten yver aensocht, ernstelijck ter handt ghenomen...

In de opdracht aan Zuster Verdevoy wordt hetzelfde in andere bewoordingen herhaald over *Den Droeven Alleluia,*

> die, nimmer van te vooren bekendt, nu in 't licht komt met verlangen van veel Godt-minnende Zielen.

Offer-dicht.

Het Eechen-dicht uit de druk van 1631 valt weg in Bl. R.; de uitgever plaatst het echter bij de aanvang van het tweede deel.

Approbaties.

Het privilege is uiteraard weggevallen. Ook het *Ver-lof* van de kapucijnenoversten. De tweede ongedateerde approbatie van G. Arents is belangrijk. Zij moet gegeven zijn vóór 1639, het jaar waarin de censor overleed(17). Ook de liederen van Dr. All. waren dus al klaar toen Cl. verscheen, en er bestonden plannen om ze uit te geven. Anna de Man spreekt er niet over. Dat het hs. dat d'Erckel uitgaf in Gent (Ter-Hagen?) circuleerde, is best mogelijk: Lucas was in Gent gestorven. Ook het Haagse handschrift stamt uit Gent(18).

Voor-reden.

De eerste *Voor-reden* bevat de levensschets van de auteur, die wij in hoofdstuk I hebben geanalyseerd.

Inhoud.

Aan de samenspraak in Dr. All. nemen vier personen deel: een *Ziele,* haar *Vriendt, Charitas* (de verpersoonlijking van Gods genade) en *Godt* zelf. De allegorie is er ingewikkelder dan in de andere bundels. Het liedboek vangt aan met een dialoog van de ziel met haar vriend (1/1-13/22): de vriend wijst op de zelfverloochening en het kruis als de *wegh des waerheyts* (cfr. ondertitel) en voorwaarde tot het mystieke leven. Wanneer de ziel de gepaste gesteltenis heeft bereikt, treedt God zelf op (14/24): Charitas neemt

(17) O.G.E., IX, (1935), blz. 243.
(18) Cfr. blz. 90 e.v.

de leiding over en voert de ziel in *inwendighe afghescheydentheydt* of de *woestijne des Heeren* (16/27-20/34)[19], waar God haar in de deugd onderricht en haar de *acht berghen der saligheden* toont (21/36-39/73). Daarna roept hij *Charitas* terug die de ziel verder onderwijst en haar een uitleg geeft van de *Pater-noster* (Onze Vader) (40/75-51/97). Tot troost van de ziel roept *Charitas* de vriend terug: nu ontspint zich een tweede samenspraak met de vriend, waarbij de begenadigde ziel nu de leiding neemt, en verhaalt over *het leven der afgescheyden zielen* (52/99-63/121). *Charitas* keert terug en verzoekt de ziel afscheid te nemen van de vriend. Vooral de vriend ervaart dit afscheid, dat als een reëel afsterven lijkt voorgesteld, niet onvermengd als een verheugende gebeurtenis (64/122-67/127).

2. *De Amsterdamse drukken.*

a. *Het Boeck der Geestelycke Sangen. Amsterdam, 1688.*

BCNI, nr. 14812; Scheurleer, blz. 49 b; F.L., XVI, (1933), blz. 168-169; O.G.E., IX, (1935), blz. 234-238; *De Nieuwe Taalgids*, 63, (1970), blz. 89-91.

Titelblad:
Het Boeck // Der // GEESTELYCKE // SANGEN // Gedeelt in drie deelen // I. DEN BLYDEN REQUIEM. // ofte // De Geluckige uytvaart. // II. DEN DROEVEN HALLELUJA. // ofte // Den Weg des Waarheyts. // III. HET KLOOSTERKEN DER // GEESTELYCKE VERRYSENIS. // ofte // Der Ontwordentheyt. // Door eenen Religieus van de order van // St. Francois, genaamt // Minder-broed'ren Capucynen. // Den derden Druck. // Van veele voorgaende fouten gesuyvert. // De Musijck - noten daer dese Gesangen op gesongen // konden werden / zijn bysonder gedruckt // en te bekomen // [drukkersvignet: Christus met twee leerlingen?] // t' AMSTERDAM, // By JOHANNES STICHTER, Boekverkooper in de // Kalverstraet / in de Bergh Kalvarien / // ANNO 1688.

16,5 × 9,5 cm; (20) + 430 + (6) blz.; Got.

(1). Titelblad.
(2). Blanco.
(3)-(6). Den Drucker aan de Christelycken Leeser en Sanger.
(7)-(14). Voor-reden Des uytgevers van den tweden druk deser Geestelijcke Sangen.

(19) Is de gelijkenis met de titel van het bekende passieboekje van Vervoort toevallig?

(15). Titelblad Bl. R.
(16). Opdracht aan den Heyligen Geest.
(17)-(20). Voor-reden Des Autheurs op den Blyden Requiem.
1-199. De 142 liederen van Bl. R.
(200)-(206). Register op Bl. R.
(207). Titelblad van Dr. All.
(208). Offer-Dicht Aan den Heyligen Geest.
(209)-(210). Voor-reden Tot de Godt-minnende Ziele.
211-319. De 67 liederen van Dr. All.
(320)-(322). Register op Dr. All.
(323). Titelblad van Cl.
(324). Toe-Eygen-Dicht Aan den Heyligen Geest.
(325). Voor-reden Des Autheurs op het Kloosterken Der Geestelyke Verrysenis.
327-430. De 66 liederen van Cl.
(431)-(433). Register op Cl.
(434)-(435). ‘Eens Christens Pelgrims-Troost’, een lied als bladvulling (37 vier-regelige strofen in twee kolommen per blz. samengeperst).
(436). Druck-fouten.
(437). Blanco.

Vindplaatsen:
Antwerpen, ACB: 102.6.
's-Gravenhage, K.B.: 5 B 23.
's-Hertogenbosch, ACH: J 83 boe 1688.

Terzelfdertijd verschijnt een bundel met de muzieknotaties van de liederen:

Titelblad:
Hondert-en-twee en veertigh // MUSICALE // SANGH-VOOISEN, // In SUPERIUS En BASSUS: // Op dewelcke konnen Gesongen werden alle de // Liederen / begreepen in de drie Deelen // Van het Boeck der // GEESTELYCKE SANGEN, // Namelyck, // I. DEN BLYDEN REQUIEM, // II. DEN DROEVEN HALLELUJAH, // III. HET CLOOSTERKEN DER GEESTE- // LYCKE-VERRYSENIS. // Heel curieus gedruckt, met afgedeelde maten, // en van fouten gesuivert. // Seer bequaem / Voor Liefhebbers die haer in // de Sang-konst willen oeffenen. // [Vignet voorstellend een vrouwenfiguur die een orgel bespeelt; spreukband: ‘Die ghenoecht is 't al’] // T' AMSTERDAM, // By JOHANNES STICHTER, Boeckdrucker / en // Boeckverkooper / in de Kalverstraet. 1688.

17 × 10 cm; 287 + (1) blz.; Got.

(1). Titelblad.
2-287. De muzieknotaties boven de eerste strofe van elk lied in Bl. R. De muziek van 1631 is nu van maatstrepen voorzien. Op de linker-

bladzijde de *Superior*, rechts de *Bassus* (samenzang uit één exemplaar is dus mogelijk). Meestal blijven één tot drie notenbalken per blz. onbeschreven.

Ten slotte een ongenummerde bladzijde met de *Druck-fouten.*

Vindplaatsen:
Amsterdam, U.B.: 607 D 7[1].
Antwerpen, ACB: 102.25.

Commentaar:

De druk van Stichter is de eerste volledige uitgave van Lucas' bundels. De editie is zeer verzorgd: alle liederen en strofen zijn genummerd, en de lied boeken worden bovendien verdeeld in hoofdstukken, die de compositie van de allegorie op geslaagde wijze verduidelijken. Voor Bl. R. volgt de uitgever hiervoor het *Cort begrijp* van Lucas, maar de opdelingen van Dr. All. en Cl. bewijzen dat hij de bundels goed kende.

In Dr. All. onderscheidt hij zes *afdeelingen:*

I. Van den Wegh der Waarheyd tot Godt, bestaende in het doorbreken en sterven der natuur (1-15).
II. Hoe Charitas de Ziele tot Godt leydet (16-20).
III. Hoe Godt de Ziele ontmoet en haar met hem vereenight (21-29).
IV. Hoe Godt de Ziele uytleght de acht Saligheden (30-38).
V. Hoe Charitas de Ziele leyd tot de inwendige afgescheydenheyd en leght haar het Vader-Ons uyt (39-53).
VI. De Ziele komt weder by haren Vriend, en verhaalt hem het leven van de oprechte afgescheyden Zielen (54-67).

Het Cl., dat hij in navolging van de druk van D'Erckel, als derde deel beschouwt, heeft vier *afdeelingen:*

I. Beschrijvinge van het Kloosterken en waar het gelegen was (1-10).
II. Van de reyse na dat Kloosterken (11-16).
III. Wat vertrecken en oeffeninghen de Godt-genietende in dat Kloosterken vont (17-31).
IV. Wat ordre en regel in dat Kloosterken was (32-66).

De keuze van de wijsaanduidingen is aangepast (cfr. *Bijlagen*); in Dr. All. en Cl. wordt meestal alleen maar naar Bl. R. verwezen.

Op het *titelblad* is de verwarring definitief verdwenen. *Geluckige Uytvaart* hoort bij Bl. R., zodat nu de titel van elke bundel van een ondertitel vergezeld is.

In het *Eyghen-dicht* bij de aanvang van Cl. wordt het rijmwoord van vers 2 (*gesicht*) terecht verbeterd tot *gedicht* en in v. 8 wordt *tweede deele* uiteraard aangepast tot *derde deele.* Belangrijker is echter de inlassing van een nieuw dergelijk gedicht. De druk van 1674 herneemt in Dr. All. gewoon het *Eechen-dicht* van Bl. R. In de Amsterdamse uitgave wordt deze doublure vermeden: in Dr. All. verschijnt een *Offer-Dicht Aan den Heyligen Geest* dat in geen der vorige drukken is te vinden (blz. 208). Be-

schikte de uitgever nog over andere teksten van Lucas? In zijn inleiding heeft hij het echter alleen maar over ‘drukken’. Alhoewel de tekst Lucas' werkwijze getrouw volgt (24 alexandrijnen, gevolgd door een tweeregelige lofspraak), valt het derhalve te betwijfelen of hij wel van de hand van de kapucijn is. Het gedicht is bovendien van een merkelijk betere kwaliteit dan beide andere (cfr. *Bijlage II*). Wellicht is het van de hand van de tekstbezorger.

In zijn bericht *aan den christelycken Leeser en Sanger* laat de drukker dezelfde beweegredenen horen, die ook Fr. D'Erckel ertoe hadden aangezet, Lucas' liederen opnieuw uit te geven:

> Deese eed'le en Hoog-geestelijcke Sangen (van welckers waerdigheyt ick hier niet spreecken sal, dewijl de naevolgende voor-redens haren inhoudt beschrijven) deselve voor 50 a 60 Jaren gedruckt, en voor 15 à 16 Jaeren weder herdruckt, doch 't een noch 't ander niet meer te bekomen sijnde, hebbe dienstig geacht deselve weder in 't licht te brengen, op dat desen edelen Schat niet in de vergetelheyt begraven soude worden (blz. (3)).

Vervolgens heeft hij beslist om de gezangen *wederom met de Musijck nooten te versien*, enerzijds omdat de zangwijzen uit de vroegere drukken meestal onbekend en verouderd zijn, anderzijds omdat de *musicale Voysen* uit Bl. R. 1631 *seer raere* zijn, en bovendien licht om aan te leren door hem *die maer een weynigje van de Sang-konst verstaet* (blz. (4)). Hij besluit de muziek afzonderlijk uit te geven om de kosten voor de niet-zangers niet op te drijven - zij kunnen zich desgevallend met de vernieuwde wijsaanduidingen tevreden stellen -, en om de muziekliefhebbers en zangers (de *Sangkundige*) een bruikbaar instrument te bezorgen, waarbij zij bij het zingen of musiceren geen pagina's hoeven om te slaan, wat voor de onpraktische druk van 1631 het geval was (blz. (4)-(5)). Ten slotte, heeft deze uitgave vooral een religieuze bedoeling:

> Gebruyckt het (werck) tot uwen voortgang in het Goddelycke leeven. Godt zy de eere.

Daar de druk in het gereformeerde Noorden verscheen, stelt zich onmiddellijk de vraag van zijn herkomst. Is hij het initiatief van de in de katholieke mystiek geïnteresseerde piëtistische kringen van Amsterdam? Zo luidt in elk geval de opinie van Hildebrand, die meende dat de uitgave ‘in een protestantsch midden, dat belang stelde in mystiek’ was ontstaan[(20)]. Hij dacht hierbij meer bepaald aan Pierre Poiret, een bewonderaar van de terecht beruchte Antoinette Bourignon. Poiret sympathiseerde met het katholicisme en liet verschillende katholieke mystici herdrukken. Hildebrands voorstelling van zaken wordt des te aanlokkelijker als men weet dat Poiret de *Geestelycke Sangen* kende, en de titel van bundel, overigens zonder noemenswaardige commentaar in zijn *Catalogus...scriptorum* opnam:

(20) O.G.E., IX, (1935), blz. 237-38.

Geestelyke Gesangen / of / Blyde Requiem etc. Belg. illum. totus Mysticus & intern. insignis[21].

Nog verder gaat Hildebrand wanneer hij *Eens Christens Pelgrimstroost*, het lied dat als bladvulling fungeert, een mogelijke toespeling noemt op de 'gedwongen ballingschap van veel vreemde inwijkelingen'. Hildebrand bewandelt hier zwierig de paden van de hypothese, maar toen wij in de bladvulling een gedicht van Jan Luyken herkenden[22], meenden wij aanvankelijk een tastbare aanwijzing voor de protestantse herkomst van de bundel te hebben gevonden. Toch is de editie wellicht niet op last van nietkatholieke belangstellenden uitgevoerd. Poiret liet zijn werken elders drukken en er zijn nergens gegevens voorhanden dat Johannes Stichter voor piëtistische milieus zou hebben gewerkt. Onze editie lijkt duidelijk van katholieke huize. Joannes Stichter (1637-±1705) treedt op als derde drukker-boekverkoper van het katholieke drukkersgeslacht Stichter, waarvan Cornelis Jansz. de grondlegger was[23]. Naast profane edities, waaronder de befaamde *Stichtersalmanakken*, die het een paar eeuwen uithielden, ging de aandacht van het bedrijf vooral uit naar katholieke medidatie- en liedboeken. Zo bracht Joannes Stichter o.a. werk van Bellarminus, Makeblijde, Nakatenus, Poirters, Theodotus, Van der Gracht op de Amsterdamse boekenmarkt. Belangrijk is zijn compagnieschap met zijn geloofsen stadgenoot Frederik van Metelen, die gehuwd was met de dochter van de bekende Antwerpse drukker J.B. Verdussen. Samen publiceerden zij meer dan één katholiek werk dat uit het Zuiden afkomstig was.

De uitgave van 1688 dient zich aan als een gewone voortzetting van de Zuidnederlandse drukken van Lucas' bundels (*Bericht*). Behalve een aanpassing in de taal (cfr. infra) en de zangwijzen, werd Lucas' *Voor-reden op den Blyden Requiem* gekuist: enkele citaten uit Thomas, de uitval tegen het *kettersfenijn* en de korte beschouwing over de *verscheyden Liedekens in Italiaensche dicht* van St. Franciscus blijven achterwege. Ook de approbatie is weggevallen. Nergens echter is verder het katholieke karakter van de bundel aangetast. Wellicht is de hypothese aanvaardbaar dat Stichter als boekhandelaar van oordeel was dat zijn editie in bepaalde Amsterdamse kringen weerklank kon vinden. Vandaar ook de kleine adaptaties. De bladvulling hoeft niet noodzakelijk op een niet-katholieke opdrachtgever te wijzen, zij kan ook een publicitaire bedoeling hebben. Het feit dat Lucas'

(21) De Catalogus is opgenomen in het derde deel van *De Eruditione Solida Specialiora*, *Tribus Tractatibus.* Amsterdam, 1707. Poiret, die Nederlands kende, verbleef van 1680 tot 1688 te Amsterdam. Zie over hem vooral M. WIESER, *Peter Poiret*, *der Vater der romanischen Mystik in Deutschland.* München, 1932 en M. MAY, *Zur Persönlichkeit Peter Poirets*, *des Vaters der romanischen Mystik in Deutschland*, in *Formen der Selbstdarstellung.* Analekten zu einer Geschichte der literarischen Selbstportraits. Festgabe für Fritz NEUBERG..., Berlin, (1956), blz. 241-259. Voor de relatie Poiret-Bourignon zie L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans église.* La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^{e} siècle, Parijs, 1969, blz. 678-689.

(22) *Luyken als bladvulling*, in *De Nieuwe Taalgids*, 63, (1970), blz. 89-91.

(23) Cfr. L.P. LEUVEN, *De boekhandel te Amsterdam door katholieken gedreven tijdens de Republiek*, Epe, 1951, passim.

niet-mystieke en uitgesproken dogmatisch-katholieke Marialiederen met approbatie het jaar daarop zijn gepubliceerd, kan deze veronderstelling komen ondersteunen. Deze aanvulling zou dan geschied zijn ten behoeve van de roomse klant, die het fascikel eventueel bij de grote bundel uit 1688 kon inbinden. Dat bij dit alles ook een zekere voorzichtigheid met de hervormde overheid om de hoek kwam kijken, is klaar, alhoewel het klimaat te Amsterdam in die tijd bijna sereen was geworden. De bladvulling illustreert in elk geval dat de op de Zuidnederlandse spiritualiteit gerichte katholieken uit Amsterdam, ook contact hadden met het devote reveil dat zich vanuit de piëtistische kringen doorzette.

b. *Den Besloten Hof van 't Kloosterken, Amsterdam, 1689.*

BCNI, nr. 14901; O.G.E., IX, (1935), blz. 236.

Titelblad:
DEN // BESLOOTEN-HOF // VAN 'T // KLOOSTERKEN // der Geestelijcke // VERRYSSENISSE // Ter eeren vande H. Moeder Godts // Maria. // Hortus-conclusus soror mea Sponsa Hortus- // conclusus / // Eenen Beslooten-hoff zy dy myn Suster myn // Bruydt, eenen Beslooten-hoff. Cant. 4. // [vignet: gekroonde madonna met kind; het kind draagt een bloem.] // t' AMSTERDAM, // By JOANNES STICHTER, Boeckverkooper, // in de Kalver-straet, in den Bergh van Calvarie. // M.DC. LXXXIX.

16,5 × 9,5 cm; 44 + (4) blz.; Got.

(1). Titelblad.
(2). Eygen-dicht tot de H. Moeder Godts.
3-44. De 22 liederen.

Volgen nog vier ongenummerde bladzijden met het register (1)-(3), en de approbatie van G(aspar) E(strix) (cfr. ed. 1639). Zij is echter uitgebreid tot alle werken van Lucas:

> Dit Boecxken van den blijden Requiem, den droeven Alleluia, het Kloosterken der geestelijcke Verrijsenisse, ende den Besloten Hoff van de heylige Moeder Godts Maria, sal mogen gedruckt worden, om te verwecken ende te onderhouden de devote Godt-liefhebbende zielen. Actum in Antwerpen, desen 5. Januarius 1639. Imp. potes G.E. Plebanus et Canon. Antw.

Op de slotbladzijde is een gegraveerde prent afgedrukt: links, onder een triomfpoort staat, gekroond met een tiara, God de Vader. Hij verwelkomt de Zoon die een gekroonde jonkvrouw bij de hand leidt; zij deelt in de aureool van de Zoon. Beide zijn vergezeld door twee engelen, en vertrappen een geraamte en de duivel. Aan de voeten van het paar ligt een omgeheerde wereldbol. De vrouwelijke figuur stelt ofwel Maria voor, ofwel de met Christus verenigde ziel, die de wereld en de dood heeft overwonnen.

In de linker benedenhoek de initialen van de etser P.B., waarschijnlijk Philibert Bouttats senior of junior[24].

Vindplaatsen:

Amsterdam, U.B.: 607 D 7^2.
's-Hertogenbosch, ACH: J 83 boe 1688.

Commentaar:

Uit de datering en de nieuwe paginering blijkt dat het bundeltje afzonderlijk werd uitgegeven. Daar het een approbatie bevat die voor de gehele verzameling geldt, is het, zoals gezegd, mogelijk dat deze aanvulling voor Stichters katholieke klanten was bestemd. Anderzijds is mij geen afzonderlijk exemplaar van *Den Besloten Hof* bekend. Naar mijn weten zijn de Marialiederen steeds samengebonden met de bundels die in 1688 het licht zagen. Er komen wel exemplaren voor, waar zij ontbreken (ACB, 102.6).

Besluit.

De verspreiding van Lucas' liedbundels in druk ziet eruit als volgt:

Den Bliiden Requiem	1631 Antw.,		Gent, 1674	Amst., 1688	
Den droeven Alleluia			Gent, 1674	Amst., 1688	
Cloosterken (+ *Besloten Hof*)		Antw., 1639			
Cloosterken (— *Besloten Hof*)				Amst., 1688	
Besloten Hof (afzonderl.)					Amst., 1689

(24) E.M.H. DE SEYN, *o.c.*, blz. 23; vgl. A. von WÜRZBACH, *Niederländisches Künstler-Lexikon auf grund archivalischer Forschungen bearbeitet.* Leipzig, 1906-1911, I. blz. 167.

Hoofdstuk III. De handschriften.

Dat wij in de talrijke met de hand geschreven liedverzamelingen van de zeventiende en de achttiende eeuw geregeld liederen van Lucas ontmoeten, mag niet verwonderlijk heten. Door hun aard waren deze teksten bijzonder geschikt voor opname in de vele private devote lied- en gebedenboekjes die bij voorkeur in vrouwelijke kloostergemeenschappen en begijnhoven werden volgeschreven. Deze vorm van tekstoverlevering is vooral interessant voor de schatting van de verspreiding en de populariteit van Lucas' bundels(1).

Enkele handschriften vergen echter onze bijzondere aandacht: niet alle liederen die Lucas heeft geschreven vonden immers hun weg naar de drukpers; een aantal van deze liederen is eveneens in zulke verzamelhandschriften verzeild. Tot nog toe hebben wij twee handschriften kunnen terugvinden waarin nieuwe onbekende teksten zijn opgenomen. Zij zijn evenwel ongelijk in waarde. Eén biedt ons niet minder dan een 40-tal nieuwe liederen en de volledige zekerheid over Lucas' auteurschap; het andere bevat slechts enkele teksten die voor een onderzoek in aanmerking komen.

I. Het Haagse hs. 133 k 32

In 1966 meldde J.F.J. van TOL de ontdekking van een groot aantal nieuwe liederen van Lucas van Mechelen in een anonieme codex van de Verzameling-Scheurleer in de Koninklijke Bibliotheek te Den Haag(2).

(1) Enkele voorbeelden hiervan bieden o.a. een verzameling liederen en gedichten aangelegd door de familie Fynaert van Antwerpen (Brussel, Kon. Bibliotheek, ms. II, 302). Op fol. 68v lezen wij een erg gemutileerde versie van Bl. R. 39/93; het hs. werd begonnen omstreeks 1619, en de laatste stukken dateren uit het einde van de 17e eeuw (Cfr. *Catalogue Lyna*, Brussel, K.B., z.s.).
Uit de jaren 1690 stamt het liederenhandschrift van de kapucijnenbroeder Lucas van Waasmunster (Brussel, K.B., ms. II, 1468); op blz. 133-134 lezen wij er de beginstrofe van Bl. R. 1/1 onder de *Superius* en *Bassus* (zie over dit hs. P. HILDEBRAND, *Een muzikale leekebroeder. De kapucijn Lucas van Waasmunster* († 1729), in F.L., XXII, (1939), blz. 86-92, 110-123).

(2) *Lucas van Mechelen en een anonieme codex van de Verzameling-Scheurleer* in *Leuvense Bijdragen*, 55, (1966), blz. 72-84. Het artikel bevat niet weinig onjuistheden.

De catalogus van de Verzameling-Scheurleer[3] vermeldt op blz. 197 van het tweede deel o.m.:

> Liedekens (Godtvruchtige en andere) uit de XVII^{e} eeuw.
> Handschrift van 216 fol. in kl. 8vo.
> fol. 1. 'T'saemenspraecke vande Innighe ziele ende de begeerighe'.
> fol. 216. ad finem: Zal ick nog langh moeten...
> Met muziek.

Het handschrift draagt de signatuur 133 K 32.

1. *Samenstelling.*

Het oorspronkelijk varkensleren bandje bevat 18 katernen, elk bestaande uit 6 dubbelbladen (papier):

1.	fol.	1 -	11v.	Het eerste blad is ongenummerd en fungeert als schutblad.
2.	fol.	12r -	23v.	
3.	fol.	24r -	35v.	
4.	fol.	36r -	46v.	Tussen fol. 45 en 46 werd een blad uitgesneden. Dit geschiedde vooraleer het hs. werd gefolieerd, vermits de nummering gewoon doorloopt.
5.	fol.	47r -	58v.	
6.	fol.	59r -	70v.	
7.	fol.	71r -	82v.	
8.	fol.	83r -	94v.	Hier verdwenen 3 bladen: het 4e, 5e en 6e blad van de katern werd uitgeknipt. Twee nieuwe

(3) *Catalogus der muziekbibliotheek van D.F. Scheurleer.* 's-Gravenhage, 1893. Niet in de handel. (Eerste) vervolg, 1903.

				bladen van een dikkere papiersoort werden ingeplakt tussen de randen van de oorspronkelijke bladen 5 en 6. Zulks gebeurde na de foliëring, die derhalve diende gewijzigd te worden: na fol. 85v komen 86r, 87 (eigenlijk 86v), 88r, 88v, 89r, etc.
9.	fol.	95r -	106v.	
10.	fol.	107r -	118v.	
11.	fol.	119r -	130v.	
12.	fol.	131r -	142v.	
13.	fol.	143r -	154v.	
14.	fol.	155r -	166v.	
15.	fol.	167r -	178v.	
16.	fol.	179r -	190v.	
17.	fol.	191r -	202v.	
18.	fol.	203r -	214v.	

fol. 215 vormt een los schutblad. Daar op de binnenzijde van het achterbord het slot van een register op het handschrift voorkomt van de hand van de samensteller (nl. de liederen beginnend met w en z, in de orde waarin ze voorkomen in het hs.), is het niet onmogelijk dat fol. 215 een overblijfsel (i.c. het eerste blad) is van een verloren gegane katern, waarop zich de rest van het register bevond. Normalerwijze zou het hs. dan 226 fol. hebben geteld. Dit brengt ons in de nabijheid van de 236 fol. waarover de *Catalogue de la bibliothèque de M.C.P. Serrure* het heeft bij de beschrijving van het handschrift. 236 zou in dit geval een verkeerde lezing zijn voor 226[(4)]. Afgezien van het feit dat de catalogi van Ollivier gewoonlijk al geen toonbeeld zijn van accuratesse[(5)], kunnen wij echter geen sporen van verwijdering vaststellen. Dat misschien nog liederen werden ingelast nadat het register was opgemaakt, of dat het slordig werd opgezet, blijkt uit de toevoeging van het lied *Waert dat vloeyden uut mijn gesicht':* bij de letter w. Andere titels ontbreken zoals *Wacker, wacker, wacker, wacker.*

De afmetingen van de bladzijde: 14,7 × 8,1 cm.

2. *Schrift*

Behalve de meeste opschriften en alle spreuken onder de liederen zijn de Nederlandse en Latijnse teksten neergeschreven in zeventiende-eeuws lopend Gotisch schrift. Op een korte lofspreuk na (fol. 88r) zijn ook de Franse teksten in hetzelfde schrift geschreven. Enkel het Spaanse lied (fol. 83r - 85v) is in Latijns schrift. Het hele handschrift is van dezelfde hand[(6)]. De liederverzameling werd niet aangelegd door een gemeenschap. De grilligheid van de bladspiegel leert ons dat de verzameling niet vooraf werd gepland, maar geleidelijk is gegroeid. Behalve enkele extra krullen en lijnen onder diverse liederen bevat het manuscript generlei versiering.

(4) Brussel, Ollivier, 1872-1873, II, blz. 136. Cfr. infra over de geschiedenis van het hs.
(5) Vgl. W. Gs HELLINGA, *De drukgeschiedenis van het Epitalameon van Jan van der Noot*, in *Jan van der Noot. Epitalameon of Houwelycx Sanck...* Inleiding en aantekeningen van Dr. W.A.P. Smit, Zwolle, 1953, blz. 47.
(6) Ik dank hierbij nogmaals Dr. J. Deschamps, die mij bij deze beschrijving behulpzaam was.

3. *Inhoud*[7]

1.	fol.	1r.	Jhs. T'saemenspraecke vande Innighe ziele ende begeerighe (= Bl. R. 1/1)[8].
2.	fol.	2r.	Vande geboorte Christi (= Bl. R. 4/9).
3.	fol.	2v.	Banghicheyt int hofken (= Bl. R. 6/15).
4.	fol.	3v.	Vande cruijcynghe (= Bl. R. 9/23).
5.	fol.	4v.	Ontblootynghe aller dyngen, den wech tot Godt (= Bl. R. 11/27).
6.	fol.	5r.	Men comt door verlochen zyns zelfs, tot desen Requiem (= Bl. R. 15/36).
7.	fol.	6v.	Ghebedt om het sterven (= Bl. R. 17/41).
8.	fol.	7r.	Verweckynghe tot het sterven (= Bl. R. 18/43).
9.	fol.	8r.	Waere ruste door Sterven (= Bl. R. 19/46).
10.	fol.	8v.	Door sterven doot zij eygen liefde (= Bl. R. 20/48).
11.	fol.	9r.	S'morgens wacker wordende (= Bl. R. 24/58).

(7) Bij de liederen van Lucas die gedrukt werden, beperken wij ons tot de opgave van de titel. Elders geven wij de titel en de beginregel van het lied. Voor de wijsaanduidingen verwijzen wij naar *Bijlage, VII.* De nummering van de liederen is van ons; zij wijkt af van Van Tol, die zich bij de telling der liederen heeft vergist.

(8) Dit opschrift fungeert eveneens als opschrift van een eerste groep liederen die alle aan Bl. R. zijn ontleend.

12.	fol.	9v.	Hoe die ziele haer cleede (= Bl. R. 25/60).
13.	fol.	10r.	Haere op-offerynghe (= Bl. R. 26/62).
14.	fol.	11r.	Hoe zy haer wiesch (= Bl. R. 27/65).
15.	fol.	12r.	Naer de Kercke gaen (= Bl. R. 28/67).
16.	fol.	13r.	Inde kercke wesende (= Bl. R. 29/70).
17.	fol.	13v.	Hoe zy 't Woort Godts hoorde (= Bl. R. 30/72).
18.	fol.	14v.	Hoe zy misse hoorde (= Bl. R. 31/74).
19.	fol.	15r.	Hoe zy biechtede (Bl. R. 32/77).
20.	fol.	16r.	Hoe zy Communiceerde (= Bl. R. 33/80).
21.	fol.	17r.	Hoe vande kercke naer huys (= Bl. R. 34/83).
22.	fol.	17v.	Hoe zy was in haer uutwendich werck (= Bl. R. 35/85).
23.	fol.	18r.	Hoe zy haer aen taefel hiel (= Bl. R. 36/87).
24.	fol.	19r.	Hoe zy haer droech naer den eten (= Bl. R. 37/89).
25.	fol.	19v.	Liedeken dat zy op haer werck zongh (= Bl. R. 38/91).
26.	fol.	20r.	Hoe ingekeert zy was, uutgaende (= Bl. R. 39/93).
27.	fol.	21r.	Haer conversatie met haeren naesten (= Bl. R. 40/96).

28.	fol.	22r.	Haer silentium, of stilswygen (= Bl. R. 41/99).
29.	fol.	22v.	Aensach Chr*istu*m lyde*n*, in haer lyden (= Bl. R. 42/101).
30.	fol.	23v.	Hoe zy haer tot eenicheijt verledichde (= Bl. R. 43/103).
31.	fol.	24r.	Hoe zy haer t's'avonts terust'leyde (= Bl. R. 44/105).
32.	fol.	25r.	De begeerighe tot Godt (= Bl. R. 44/108).
33.	fol.	26r.	Beclach der blynth*eydt* der herten (= Bl. R. 46/110).
34.	fol.	26v.	Lof deser zielen (= Bl. R. 47/112).
35.	fol.	27v.	Hoe zy in haeren Niet stondt (= Bl. R. 50/120).

36.	fol.	28r.	Van*de* inwendige lydende vernietijnge (= Bl. R. 52/125).
37.	fol.	28v.	Van*de* uutwendige lydende vernietijnge (= Bl. R. 53/128).
38.	fol.	29v.	Van*de* inwendige werckelicke vernietynghe (= Bl. R. 54/130).
39.	fol.	30r.	Van*de* uutwendige werckelicke vernietynge (= Bl. R. 55/133).
40.	fol.	31r.	Vernietynghe der traecheijt (= Bl. R. 56/136).
41.	fol.	31v.	Door vernietynghe wiert heel Goddelick (= Bl. R. 57/138).
42.	fol.	32v.	Vande ootmoedicheyt (= Bl. R. 60/146).
43.	fol.	33r.	Anders gebreken genaedel*ick* haere scherp aensach (= Bl. R. 61/149).
44.	fol.	34r.	Vriendelicker aen die haer meer tegen waren (= Bl. R. 62/151).
45.	fol.	34v.	Aensach haer deucht, zonder haer te verheffen (= Bl. R. 63/153).
46.	fol.	35v.	Den Magnificat van*de* ootmoedighe (= Bl. R. 64/156).
47.	fol.	36v.	Gebedt aen Godt, om ootmoedicheyt (= Bl. R. 66/162).
48.	fol.	37r.	Hoe verledicht, zy quam tot vrede (= Bl. R. 69/170).

49.	fol.	38r.	Was met yghelick vredsamich (= Bl. R. 72/178).
50.	fol.	38v.	Sy nam vrede in onvrede (= Bl. R. 73/180).
51.	fol.	39v.	Offert haer opden autaer vande H. aermoede (= Bl. R. 74/182).
52.	fol.	40v.	Die aerme vercrycht, alle rycheyt (= Bl. R. 75/186).
53.	fol.	41r.	Dat zy oock reyn van herten was (= Bl. R. 76/107).
54.	fol.	41v.	Niet en kost'haer vrede ontnemen (= Bl. R. 71/176).
55.	fol.	42r.	Hoe pur zy op desen berch stont (= Bl. R. 70/173).
56.	fol.	42v.	In alle tegentheyt in Godt getroost (= Bl. R. 77/191).
57.	fol.	43r.	Was tot elck een bermhertich (= Bl. R. 78/193).
58.	fol.	44r.	Van haer verduldicheyt (= Bl. R. 79/195).
59.	fol.	44v.	Was genietende alle vreuchden en*de* deuchden (= Bl. R. 80/197).
60.	fol.	45r.	Vande eijgen liefde (= Bl. R. 85/210).
61.	fol.	46r.	Eygen liefde inde H. Comunie (= Bl. R. 86/213).
62.	fol.	47r.	Van*de* eygenliefde int' gebet (= Bl. R. 87/216).
63.	fol.	48r.	Van die de deucht plegen om de ruste (= Bl. R. 88/219).

64.	fol.	49r.	Dat Godt gesocht wordt, om den troost (= Bl. R. 89/222).
65.	fol.	49v.	Van die de deucht zoecken, om/ dat zy die zou hebben (= Bl. R. 90/224).
66.	fol.	51r.	Van die hun tot lyden overgeven/omdat dit t'lyden verzoet (= Bl. R. 91/227).
67.	fol.	52r.	Hoemen Godt in alles zal nemen (= Bl. R. 92/230).
68.	fol.	53r.	Hoe de ziele over zee quam (= Bl. R. 93/233).
69.	fol.	54r.	Hoe zy quam in de Woestyne der inwendiger af:/gescheydentheyt (= Bl. R. 95/239).
70.	fol.	54v.	Sy was afgescheyden van all'uutwend. zaecken (= Bl. R. 96/242).

71.	fol.	55v.	Sy was afgescheyden van lief en leet (= Bl. R. 97/245).
72.	fol.	56r.	Sach, en*de* dede alle dyngen met claer onderscheet (= Bl. R. 98/247).
73.	fol.	57r.	Hoe zy minnelick tot Godt op-clom (= Bl. R. 100/253).
74.	fol.	58r.	Hoe zy minnelick in Godt verzonck (= Bl. R. 101/256).
75.	fol.	59v.	Ghebedt om de vereenynghe (= Bl. R. 106/270).
76.	fol.	60r.	Vande ghelaetene, in verlaetentheyt (= Bl. R. 110/282).
77.	fol.	60v.	Wat zy smaeckte in verlorentheyt (= Bl. R. 116/300).
78.	fol.	61v.	Vande Innighe omhelzijnghe (= Bl. R. 117/303).
79.	fol.	62v.	Hoe die ziele iubileerende Godt loofde (= Bl. R. 123/322).
80.	fol.	63v.	Hoe zy int' palleys der liefden quam (= Bl. R. 125/326).
81.	fol.	64v.	Hoe zy stondt in hemelsche blyschap (= Bl. R. 126/329).
82.	fol.	65v.	Dat zy Godt inder waerheyt zocht (= Bl. R. 129/339).
83.	fol.	66r.	Hoe zy van minne-ziecte, haeren/smaeck, in Godt verloor (= Bl. R. 131/345).

84.	fol.	67r.	Hoe zy in die minneziecte in Godt/haer verstandt verloor (= Bl. R. 133/351).
85.	fol.	68r.	Hoe de ziel'door minne-sieckte,/haeren wille in Godt verloor (= Bl. R. 134/354).
86.	fol.	69r.	Hoe die ziele, van minne-zieckte/zalichlick in Godt stierf (= Bl. R. 136/360).
87.	fol.	70r.	Ghebedt, om van minnenzieckte te mogen sterfven (= Bl. R. 137/364).
88.	fol.	71r.	Lof van het leven van*de* zalighe in Godt gestorven (Bl. R. 141/377).
89.	fol.	72r.	Verweckynge tot een stervende leven (= Bl. R. 142/214).
90.	fol.	72v.	De ziele, door 't aenmercken van Godts goetheyt, zynct in haer Nietheyt (= Dr. All. 11/19).
91.	fol.	73v.	En la nativité de N.S.J.C. - Graces a mon petit Jhesus (= *Prieel*, blz. 261)[9].
92.	fol.	74r.	De nativitate Domini - Puer natus in Bethlehem (=*Prieel*, blz. 45).

(9) Wij verwijzen zoveel mogelijk naar *Het prieel der gheestelicker melodiee* (ed. 1617), dat men als het standaardtype van de zeventiende-eeuwse geestelijke verzamelliedboeken mag aanzien. Het *Prieel* maakte rijkelijk gebruik van vroeger verschenen liedboeken, terwijl talrijke verzamelingen op hun beurt uit het *Prieel* hebben geput. Cfr. I. DEMARRE, *Het katholieke volksliedboek in Zuid-Nederland in de eerste helft van de XVII^{e} eeuw*, Leuven, 1962 (doctorale dissertatie in ms.) blz. 86-162.

93.	fol.	74v.	De nativitate Domini - Jure pludunt omnia, caelica clementia (= *Prieel* blz. 47).
94.	fol.	74v.	De Domino Jhesu - O quam amabilis, es bone Jesu, dulcis Jesu! (= *Prieel*, blz. 274).
95.	fol.	75r.	(geen titel) - L'estrene d'icy bas, est chose basse, qui tost se passe (= *Prieel*, blz. 263).

96.	fol.	75r.	De nativitate Domini - Dies est laetitiae, in ortu regali (= *Prieel,* blz. 4).
97.	fol.	75v.	Rursum de Nativitate *Domi*ni - Beata, immaculata virgo puerpera (= *Prieel,* blz. 59).
98.	fol.	76r.	Suspiria ad Jesum - Ghelyc den hert'naer t'waeter snaect (= *Prieel*, blz. 173).
99.	fol.	76v.	(geen titel) - Dweers door een zeer duysteren nacht (zie infra blz. 68)
100.	fol.	77r.	(geen titel) - Och Godt, geeft my toch eens een grondich sterven (= *S. Theodotus*, blz. 678)[(10)].
101.	fol.	78r.	Vande Verrysenisse des Heeren - Alleluya, den blyden toon (= *Prieel,* blz. 112)[(11)].
102.	fol.	78v.	Noch van de verrysenisse - Met geestelicke vreucht melodieus (= *Prieel,* blz. 114)[(12)].
103.	fol.	79v.	Van*de* verrijsenisse - Verheucht u menschen (= ?).

(10) S. THEODOTUS, *Het paradys der geestelycke ende kerckelycke lofsangen,* 's-Hertogenbosch, 1627. (1e ed. 1621).

(11) Het *Prieel* heeft het lied ontleend aan N. JANSSENS, *Een nieu devoot geestelick liedtboeck*, Antwerpen, 1605, blz. 97.

(12) Eveneens ontleend aan N. JANSSENS, *o.c.*, blz. 110.

104.	fol.	80r.	(geen titel) - Zal ic noch langh' moeten verwachten (= ?).
105.	fol.	81r.	(geen titel) - Gelyc den hert' dorst zeer' (= ps. 42, vertaling van?).
106.	fol.	82r.	(geen titel) - Schoon boven alle schoone (= J. de HARDUWIJN, *Goddelicke lof-sanghen,* XLL)[13].
107.	fol.	83r.	Santa Teresa de Jhs - Aquella divina union (= *Obras Completas,* Madrid, 1962, blz. 480)[14].
108.	fol.	85v.	(geen titel) - Waert dat vloeyden uut myn gesicht' (= de HARDUWIJN, *o.c.*, LX)[15].
109.	fol.	86r.	(geen titel) - Alderliefste Bruydegom myn (= ?).
110.	fol.	88v.	De H. moeder Godts, onder t' cruijs - Och met wat swaer gedrangen (= ?).
111.	fol.	90r.	(geen titel) - O quam amabilis (= *Prieel,* blz. 274).

(13) Gent, 1620; ed. O. DAMBRE, blz. 109.
(14) Over dit lied handelen we onder B. blz. 68.
(15) ed. O. DAMBRE, blz. 131.

112.	fol.	90r.	(geen titel) - L'estrene d'icy bas, est chose basse, qui tost se passe (= *Prieel*, blz. 263).
113.	fol.	90r.	(geen titel) - Dies est laetitiae, in ortu regali (= *Prieel*, blz. 41).
114.	fol.	91r.	(geen titel) - Graces au bon petit Jhesus (= *Prieel*, blz. 261).
115.	fol.	91r.	(geen titel) - Lof Jesu die tot ons profyt, op desen tyt (= *Parnassus*, blz. 146)[16].
116.	fol.	91v.	(geen titel) - Gelyc den hert naert twaeter snaect (= *Prieel*, blz. 173).
117.	fol.	92r.	(geen titel) - O Jesu, sponse mi dulcissime (= ?).
118.	fol.	92r.	(geen titel) - Jure plaudunt *omnia*, caelica clementia (= *Prieel*, bl. 47).
119.	fol.	92v.	De Nativitate D*omi*ni - Wacker, wacker, wacker, wacker (= ?).
fol.	93v. - 99v.:		blanco
120.	fol.	100r.	De Godt-genietende (= Cl. 5/16).

(16) *Parnassus dit is den blyen-bergh.* Antwerpen, 1623^2. Een exemplaar van de eerste druk is niet meer voorhanden.

121.	fol.	101r.	De Godtgenietende - Van d'oeffenyng'wil ic U spreken[17].
122.	fol.	102r.	De Godt-zoeckende - Het is oprecht
123.	fol.	102v.	De Godt-genietende - Het dunct u wonder
124.	fol.	103v.	Vanden speelhof der menscheyt/Christi;/De Godtzoeckende - Overgewenschten hof!
125.	fol.	104r.	De Godt-ghenietende/*Van de* aermoede des geests en versterven. - Wanneer men comt om in te raecken
126.	fol.	105r.	De Godt-zoeckende - Hemelsche schoone deucht
127.	fol.	105v.	De Godt-genietende/Van het bloot geloof. - Ghy wenscht zeer haest, te zyn verhoort
128.	fol.	107r.	De Godt-zoeckende - Gheluck-zalich voorwaer
129.	fol.	107v.	De Godt-ghenietende/*van de* pure meijnynghe - Vreucht, boven vreucht
130.	fol.	108v.	De Godt-zoeckende/noch

(17) Vanaf hier begint de reeks niet gedrukte liederen van Lucas.

van*de* pure
meijnijnghe
- T'hangt al, dunct
my, aen dat gesicht'

131.	fol.	109v.	De Godt-ghenietende./Het beddeken van*de* zalighe. - Troost boven troost, hemels vermaeck
132.	fol.	110r.	Haer slaepen gaen, en*de* opstaen. - Een hemelsche welluste
133.	fol.	111r.	Het kercxken van die ziele - T'kercxken, daer die ziel' inne zucht
134.	fol.	111v.	Hoe zy comuniceert. - Een over-edel oeffenynghe
135.	fol.	112v.	Den regel van t' cloosterken - Een plaetse zoet, een stede vol welluste
136.	fol.	113v.	Vande gehoorsaemheyt - Onder all' die vermaeckelicke deuchden
137.	fol.	114v.	Vande heylige Aermoede - Boven die pur'gehoorsaemheyt
138.	fol.	115v.	Van het silentium of stilswygen - Meerder geluck, ende wellust'
139.	fol.	116v.	De Godt-genietende - T'is al te cleyn, watmen wilt zeggen
140.	fol.	117v.	De Godtzoeckende - Ick waecke, ic sucht', ic haecke

			(Str. 1 = Dr. All. 1/1).
141.	fol.	118v.	De Godt-ghenietende - Naer d'hooghste goeden
142.	fol.	119v.	De Godt-zoeckende - Dat ic my grondich uutgaen moet
143.	fol.	120r.	De Godt-ghenietende - En acht toch geen verdriet
144.	fol.	121r.	Dat t'naevolgen Christi, niet / zwaer en is. - Het docht'my eertyts wesen zwaer
145.	fol.	122r.	De Godt-ghenietende. - O wech vol vrolicheden.
146.	fol.	123r.	De Godt-ghenietende / van*de* aermoede - Opent de deur'van uwen gront
147.	fol.	124r.	De Godt-zoeckende - Myn Godt, uw' goetheyt ziet my nu
148.	fol.	125r.	Den Heere U minnelick geklop
149.	fol.	125v.	De Godt-zoeckende - T'gen'dat ghy pryst, moet ghy my geven
150.	fol.	126r.	Den Heere - U lust te worden ingheleyt
151.	fol.	127r.	De Godt-zoeckende - Wat ist' dat ghy mij liefste doet?

152.	fol.	128r.	De Godt-genietende van*de* gene / die int'cloosterken zyr - O liefde pur! o trauw verheven
153.	fol.	128v.	D'Ingelaeten ziele - Geluckich zyn zy die hier leven

154.	fol.	129v.	D'Ingelaetene ziele wenscht om / het cleedt / om vande Godth*eydt* becleedt / te zyn. - Myn hert' is vierichlick verwect
155.	fol.	130v.	Den Heere - Om t'kleedt dat gh'hier begeert
156.	fol.	131v.	Vanden lof Godts - T'en dynct my niet, by Godt gheleken
157.	fol.	132v.	Noch vanden lof Gods - Ontworden is een vrolick spel
158.	fol.	133r.	Vant'uutwendich werck - T'is goet dat u den lof behaecht
159.	fol.	134r.	Vande aerme van geest - Comt vrienden, comt, ende aenschaut
160.	fol.	135r.	Van het ghebet (= D.S.N., blz. 46)
161.	fol.	136r.	Van het stil-zwyghen - Elck'oeffenyngh'heeft haeren tyt
162.	fol.	137r.	Noch van stil-zwyghen. - T'sust al in my, dat plach te spreken
163.	fol.	137v.	Lof, en danckzegghyn*ghe* - Gheraect bem ic tot volle rust'[18].
164.	fol.	139r.	Domini quid multiplicati etc - Hoeveel is des volcx Heer' (= psalm 3 in de vertaling van Datheen)[19].

fol. 140: blanco

fol. 141r. *sermoen:*		Beati oculi qui vident quae vos videtis etc. Luc. 10.
	- inc.:	Die Ap*oste*len, daer Chr*istu*s dese woorden toesprack, en waeren niet / alleene zalich, die met haere uutwendige oogen zaegen

(18) Dit is het laatste ongepubliceerde lied van Lucas dat in het hs. is opgenomen.
(19) *De Nieuwe Taalgids*, 64, (1971), blz. 176.

die zuyver / mensch*eyt* Chr*ist*i, maer zy zyn zalich die dickwils met haere inwendige oogen aensien met een levende gelove, aendachtel*ick* en*de* neerstel*ick* / dat hem die zoone Godts, uut zoo purder blooter liefden geweerdicht / heeft neder te daelen in deese allendighe weerit, om die zonden zynder / vianden wille,...

fol. 147v. - expl.: Niemant en zoude geloven dan / diet ondervonden heeft, waertoe Godt die mensche / hierdoor in corte tyt bryngt die hier neerstich in / is; en*de* dat zyn

fol. 148r. oprechte Christene menschen // die dat leven en*de* lyden Chr*ist*i, alsoo in haer leven trecken, / want zyn

leven en moet
niet met de
woorden en*de*
/ met den
schyn, maer
metten leven
en*de*
warachtich*eyt*
ge= / oeffent
worden.

fol. 148r.	*geestelijke raadgeving*:	
	- inc.:	Den mensche en zal niet altyt inder *ver*scheydenth*eyt* zynder / zonden en*de* gebreken liggen dubben en*de* grondeeren, want dat *ver*middelt al,...
fol. 149r.	- expl.:	O heere, u zy / zoo menigen lof, als ic u menichwerf onteert / hebbe, om dat ghy zoo overgoet, zoo overgenadich / zyt, dat ghy my dese, dese *ende* alle myn zonden *ver*geven / hebt en*de* daervooren zelve met uwen dierbaeren bloede, / lyden en*de* bitteren doot voldaen hebt, ende my dies zoo machtich / gemaect, al of ict zelve beleeft hadde, ia al of ick / Chr*istu*s zelve waer: en*de* dat ghy, o hemelschen vader, myn / zonden van my genomen hebt, en*de* die op Chr*istu*m uwen / eenigen gebooren zoone geleyt, die hy voor zyn zonden / geacht heeft.
fol. 149r.	*sermoen*:	Vivo ego, iam non ego etc. Gal. 2. (waarschijnlijk onvolledig).
	- inc.:	Gelyc de ziele dat leven des lichaems is, zoo dat hem dat / lichaem zonder de ziele niet en can geroeren,
fol. 149v.		noch zien // noch hooren etc, alsoo is Godt dat leven der zielen, / zonder wien de ziele doot is, en*de* en kan haer niet roeren / om ijet goets wel te doen,...
fol. 150v.	- expl.:	en*de* hoe die mensche / meer bevoelicker gave van Godt ontfangt, hoe hy hem

/ dieper en*de* meer *ver*syncken zal, en*de* verschricken, en*de* hem daer / niet met allen op *ver*laeten, noch dat voor geen heijlich*eyt* / houden, want het is wel mogelick dat een mensche / een groot bevoelen zoude hebben, en*de* nochtans in eenen / *ver*doemden staet zij: en*de* al waer hy in een*en* zalige staet, / hy mochte die inwendige gaeven Godts, tot zynder / verdom*m*enisse misbruyken.

fol. 151r. - fol. 182r.: blanco

fol. 182v.: vier onbeschreven notenbalken

fol. 183r. - fol. 215r.: de muzieknotaties voor alle liederen uit het hs. Onder de muziek de tekst van de aanvang van de onderscheiden liederen.

fol. 215v.: blanco.

Op de binnenzijde van het achterbord: de resten (?) van een register (de letters w en z) met de beginregels van de liederen en hun vindplaats.

Duidelijkheidshalve delen wij het tekstmateriaal op in vijf groepen:

A. De liederen uit Bl. R. (de nrs. 1-89; fol. 1r.-72r.) en het lied Dr. All. (nr. 90; fol. 72v.).

B. De liederen uit andere bundels en de liederen waarvan de herkomst onbekend is (de nrs. 91-119, fol. 73v.-fol. 93r.; het nr. 164., fol. 139r.).
C. De liederen over het *Cloosterken* (de nrs. 120-163; fol. 100r.-fol. 137v.).
D. De prozateksten (fol. 141r.-fol. 150v.).
E. De muzieknotatie (fol. 183r.-fol. 215r.).

Uiteraard gaat onze aandacht vooral naar de groepen A en C.

A. *De liederen uit Bl. R.*

Van de 142 liederen die Bl. R. bevat, vinden wij er 89 terug in het Haagse handschrift (fol. 1r.-72v.). Niet alleen deze onvolledigheid intrigeert, maar bij een vergelijking met de overeenkomstige teksten in de edities van Bl. R. komt vlug aan het licht dat het hs. zo maar geen kopieën van de ons bekende teksten vertoont. Tot deze constatering leidt niet enkel het verschil in spelling of sommige vormen van taalgebruik. De vrijheid in acht nemend die zich toendertijd zowel drukker als kopiist op dit punt veroorloofden, kunnen wij op grond van dergelijke verschillen slechts bezwaarlijk een relatie tussen het hs. en de gedrukte tekst in het gedrang brengen.

Belangrijker zijn de tekstverschillen en het verschil in aantal strofen. Zo geeft het hs. 9 liederen die 1 tot 3 strofen minder tellen dan de drukken. Men is geneigd dergelijke verschijnselen op het eerste gezicht aan een nalatigheid toe te schrijven, alhoewel zulks moeilijk voorstelbaar is waar de omissie een eerste strofe betreft. Bovendien telt één lied 2 strofen *meer* dan de drukken. Zonder rekening te houden met specifieke tekstwijzigingen, stellen wij, alleen wat het aantal strofen aangaat, de volgende verschillen vast[20].

druk 1631	**hs**	
1/1	nr. 1, fol. 1r.-v.	- str. 5 en 6
4/9	nr. 2, fol. 2r.-v.	- str. 6, 8 en 9
6/15	nr. 3, fol. 2v.-3r.	- str. 5, 8 en 11 (laatste)
11/27	nr. 5, fol. 4v.-5r.	- str. 2
15/36	nr. 6, fol. 5r.-6r.	+ str. 6 en 9
66/162	nr. 47, fol. 36v.-37r.	- str. 8 (laatste)
71/176	nr. 54, fol. 41v.-42r.	- str. 8 (laatste)
110/282	nr. 76, fol. 60r.-v.	- str. 1
123/322	nr. 79, fol. 62v.-63v.	- str. 2
133/351	nr. 84, fol. 67r.-v.	- str. 1

(20) Ons overzicht stemt niet altijd overeen met wat J.F.J. van Tol (*o.c.*, blz. 81-82), in dit verband heeft genoteerd.

De kleinere tekstverschillen zijn aanzienlijk in aantal, maar wijzigen zelden de inhoud van de liederen zoals wij die uit de drukken kennen. Het zou overbodig zijn hier alle varianten een voor een op te sommen; zulks zal evenwel bij een eventuele tekstuitgave dienen te gebeuren.

Hoe dient men nu de discrepantie tussen druk en hs. te interpreteren? Men moet i.c. niet hopen *concrete* gegevens over de afkomst, de datering etc...van het handschrift te achterhalen. Probeert men evenwel zowel in de tekstverschillen als de tekstweglatingen een lijn te ontdekken, dan botst men, naast de haast onvermijdelijke tegenspraken, op enkele indicaties die op een zekere regelmatigheid lijken te wijzen. Bij elke tekstvariatie stelt de vergelijkende lezer immers de vraag naar het waarom.

Wat onmiddellijk opvalt is de wijze waarop de liederen in het hs. worden betiteld. De omstandige titels uit de drukken, die o.a. sterk tot de allegorische inkadering van de liederen bijdragen, worden vaak tot hun essentie teruggevoerd: enkel een korte weergave van de inhoud blijft, waarbij de beeldelijke inkleding niet zelden verloren gaat. Zo luidt de titel uit het hs.: *wat zy smaeckte in verlorentheyt* (fol. 60v), in de druk (1631): *Hoe dat die Salighe quam in die speel-hoven der eeuwighe wellusten*, *wat dat sy smaeckte in den speelhof van Verlorentheydt* (116/300). Dergelijke reducties grijpen evenwel niet altijd plaats ten koste van de allegorie. Naast duidelijke onversierde opschriften als *Vande eijgen liefde* (fol. 45r; vgl. 85/210) of *Van haer verduldicheyt* (fol. 44r; vgl. 79/175), lezen wij er ook in de aard van *Offert haer opden autaer vande H. armoede* (fol. 39v; vgl. 74/182). In sommige (uitzonderlijke) gevallen geeft de liedtitel slechts een op zichzelf nietszegggend element uit de allegorie, waarbij over de eigenlijke inhoud van het lied niet wordt gerept, bv.: *Hoe de ziele over zee quam* (fol 53r) en *Hoe pur zy op desen berch stond* (fol. 42r). Dit laatste gebeurt evenwel ook met de overeenkomstige liederen in de druk. Besluit: de samensteller van het handschrift kort de titels in. De langere opschriften, die in hoofdzaak de allegorische compositie van de bundel betreffen, laat hij vallen omdat hij bepaalde liederen u i t k i e s t . Op het ogenblik van de keuze heeft een compositorische omlijsting, die voor de liedbundel in zijn geheel geldt, geen zin meer. Dat het hier om een keuze gaat uit een groter geheel, bewijzen op hun beurt bovendien de talrijke allegorisch-compositorische elementen die het hs. bewaard heeft! De adaptaties waardoor de kopiist (of zijn voorbeeld) de liederen een zelfstandig bestaan, los van de grote allegorie van de Bl. R., poogde te verlenen, geschiedde vrij vluchtig en oppervlakkig. Vandaar wellicht de menigte inconsequenties.

Dit alles wordt enigszins duidelijker wanneer we de teksten zelf nagaan.

Op een wegwerking van bewust compositorische elementen wijzen:

1) een aantal weglatingen:

- fol. 60r. (nr. 74); druk 110/282:	- str. 1. *Voorstelling van 't Landt der Heylighen.*
- fol. 62v. (nr. 79); druk 123/322:	- str. 2 Verwijzing naar *speel-hoven der wellusten.*

- fol. 67r. (nr. 84); druk 133/351: - str. 1. Over *Paleys der Liefden Godts* met aanpassing van het beginvers van de volgende strofe; druk: *Sy riep verblijt in een ontweten;* hs.: *Die ziele riep in een ontweten.*

De weglating van andere strofen kan echter niet op deze wijze verklaard worden.

2) de vervanging van een aanspreektitel. Naast de allegorische inkleding is de *dialoog* de belangrijkste compositiefactor van de bundel(21):

-	dr. 75/186, str. 1:	*Vriendinn'* daer wy hier staen
	fol. 40v, nr. 52, ib.:	Wilden wy vast daer staen
-	dr. 78/193, str. 1:	T'en kan *vriendinn'* niet wesen...
	fol. 43r, nr. 57, ib.:	T'en kan voorwaer niet wesen...
-	dr. 85/210, str. 1:	Ick wil u gaen *vriendinn'* verhalen...
	fol. 45r, nr. 60, ib.:	Ick wil u gaen voorts nu verhalen...
-	dr. 86/213, str. 7:	Wilt ghy *vriendinne* weten...
	fol. 46v, nr. 63, ib.:	Maer wilt ghy waerlick weten...
-	dr. 101/256, str. 1:	In Godt te zijn *vriendinn'* versoncken...
	fol. 58r, nr. 74, ib.:	In Godt te zijn geheel versoncken...
-	dr. 116/300, str. 1:	*Reyn siel'* van punt tot punt...
	fol. 60v, nr. 77, ib.:	*int'lang*' van punt tot punt...

In het hs. gaan de liederen dus enigszins een *zelfstandig* bestaan buiten de bundel leiden. Bovenstaande gegevens zijn hiervan een weliswaar niet erg uitgesproken maar toch aanwijsbare bevestiging. Dat in sommige liederen nog duidelijke bindingen met de compositie van de bundel (dialoog, allegorie) voorhanden zijn (de reeks fol. 45r-53r, nrs. 60-68 bv. is in dit opzicht illustratief) dient nog niet noodzakelijk als een tegenspraak te worden opgevat. Dergelijke adaptaties of weglatingen zouden bij sommige liederen (zoals bv. fol. 45r., dr. 85/210, of fol. 54r., dr. 95/239) het effect hebben van een verminking. In andere gevallen was het lied in de vorm waarin het in het geheel van de bundel voorkwam, misschien al dermate populair, dat een wijziging noch noodzakelijk noch gewenst bleek. Hiermee lopen wij echter het gevaar

(21) Van Tol (*o.c.*, blz. 79) beweert ten onrechte dat in het hs. in de nrs. 1-31 *Innighe* aan het woord is en vanaf nr. 32 *Begheerighe.* Hij wordt misleid door het opschrift dat lied nr. 32 (fol. 25r) in het hs. verkrijgt: *De begeerighe tot Godt.* Wellicht was hij precies door de abstraherende titulatuur van het hs. in de war gebracht.

in het drijfzand van de hypothese terecht te komen. Het subtiele spel van de invloed van de zangpraktijk op de liedtekst is moeilijk definiëerbaar en achterhaalbaar. Wij doen er derhalve beter het zwijgen aan toe.

Kan men nog andere tendensen in de tekstvarianten onderkennen? Ik meen dat hier de grootste voorzichtigheid is geboden. Verder dan de loutere vaststelling kan men in de meeste gevallen niet gaan. Er tekenen zich dui-

delijk twee groepen af. Een aanzienlijk aantal tekstverschillen liggen in de lijn van een verbetering tegenover de teksten die de drukken ons bieden. Een kleiner aantal biedt zgn. slechtere lezingen. Ook hier weer dus niet de gewenste duidelijkheid.

a. *Beter* noem ik de teksten die naar de betekenis duidelijker, naar het ritme vloeiender zijn. Laatstgenoemde zijn wellicht in belangrijke mate door de zangpraktijk zelf tot stand gekomen.

Bewuste correcties lijken mij:

- fol. 8r. nr. 8, str. 8, vv. 3-4:
  doot heel in my den ouden mensche
  die met onrecht t'leven naer-iaegt...
  is naar de betekenis alleszins duidelijker dan de gedrukte tekst waar het laatste van beide verzen voor twee interpretaties vatbaar blijkt:
  Vernieuwt in my den ouden mensche
  Die d'leven naer met liefde jaeght (18/43)...
  Ritmisch betekent de hs.-tekst een achteruitgang: de jambische versgang is er verstoord.
- fol. 8v., nr. 9, str. 7:
  gewenschte rust vervang *verlichte rust* uit druk (19/46).
  Gebeurt dit niet omwille van de illuministisch-quiëtistische klanken die deze termen oproepen? Ligt de weglating van de 8^{e} strofe van 71/176 in dezelfde lijn?
- fol. 8v., nr. 10, str. 1, v. 2:
  diet al om haeren Godt wou derven heeft beslist een duidelijker zinsschikking dan *Om haeren Godt die 't al wou derven* (20/48).
- fol. 22v., nr. 28, str. 1, v. 5: *soo zy in zyne smert', al haere smert'verloor* sluit veel beter aan bij de titel van het lied (42/101: *Hoe die Salighe in haer lijden Christum lijdende aensach*) dan het vers in de druk waar wij 2 maal *haere smert* lezen.
- fol. 24r., nr. 30, str. 8: *overstroyt* uit de drukken (43/103) wordt *onverstroyt*, wat het vers alleszins begrijpelijker maakt.
- fol. 37r., nr. 47, str. 4: in de verzen:
  Wat kan ick anders verlangen /
  Oft begheeren opder eerdt /
  Dan van u die deught t'ontfanghen (nl. de ootmoed)
  Die alleen is wenschens weerdt...
  is *alleen* doorgehaald en vervangen door *meer.* Deze jongere correctie wordt bevestigd door het feit dat de gehele slotstrofe met de verzen: *Gheeft my dese deught alleene...*
  Gheeft my des' en anders gheene... eveneens is geschrapt. Wellicht kon de corrector het monopolie van de ootmoedigheid in het rijk van de deugden niet velen!
- fol. 39r., nr. 50, str. 3: in het vers *Sy hadd'haer minne trecken / van*

Charitas gheleert (73/180) wordt *Charitas* duidelijkheidshalve door *Godts liefde* vervangen. Bij de lektuur zeker geen ritmische verbetering, bij het zingen daarentegen niet hinderlijk.

- fol. 45v., nr. 60, str. 7: *Troost u*, *sprack Godt*, *van claer ghesichte...*is een verbetering tegenover het nietszeggende *Looft Godt*, *sprack Godt...*(85/210). De verzen uit het hs. sluiten beter aan bij de vorige strofe, die een klagende vraag is van de *Salighe* tot *Godt.*

Veel van de zgn. verbeteringen bewegen zich enkel op het ritmische of stilistische vlak. Het gaat hier meestal om minieme varianten, die, zoals reeds werd geïnsinueerd, waarschijnlijk vanuit de zangpraktijk zijn ontstaan. Zij kwamen wellicht gedeeltelijk eerder automatisch dan bewust tot stand.

Enkele voorbeelden:

- de wegwerking van de in de drukken vaak voorkomende inversies (zoals 15/36, str. 7: *is uwe doodt;* 85/210, str. 9: *Schijnt sy*; ib., str. 11, *Godt volcht sy naer*; 92/230, str. 7: *hadd'sy troost*) of wijziging van de woordschikking maakt het ritme vloeiender: bv.: 27/65, str. 6, v. 4: *T'was die schoonheydt / die reynheydt die haer smaeckte* wordt in het hs.: *die schoonheyt wast'*, *die reynheyt die haer smaeckte* (fol. 12r., nr. 14).

b. Een kleiner aantal varianten betekenen, zoals gezegd, een *verslechtering* tegenover de tekstoverlevering in de drukken. De meeste zijn het onvermijdelijk gevolg van het copiëerwerk, zoals het wegblijven van een versregel (fol. 32r., nr. 42, str. 6: *Wat haer overquam*, vgl. 60/146), of zijn het resultaat van een soort automatische tekstverschuiving, die wij reeds bij de zgn. tekstverbeteringen signaleerden. Zo wordt in het slotvers van de 2e strofe uit 72/178 *Al om met pure minne versmolt in vreden soet* het woord *vreden* vervangen door *liefden.* Oorspronkelijk moet het zeker *versmolt in vreden* luiden: de titel (*Hoe dat die Salighe vreedsamich was...*) en de inhoud van het lied (cfr. de aanvang van de daaropvolgende strofe) staan er borg voor. *Liefden* heeft waarschijnlijk *vreden* vervangen onder invloed van de meer courante uitdrukking ‘in liefde versmelten’.

Tot zover deze representatieve bloemlezing uit de tekstverschillen die het hs. tegenover de drukken vertoont. Veel wijzer zijn wij er niet door geworden. Eén zaak evenwel moet nu wel duidelijk zijn: ons handschrift is de neerslag van een actieve omgang met Lucas' liederen. De keuze, de manifeste verwijdering van sommige compositorische elementen die niet één bepaald lied maar de gehele bundel aangaan, de bewuste en onbewuste tekstwijzigingen, alles wijst erop dat de liedteksten werden gebruikt, werden gezongen. Ik zou hierbij nog enkele gegevens willen betrekken. Op zichzelf hebben zij misschien weinig betekenis, maar geconfronteerd met de meer sprekende aanwijzingen die wij boven hebben aangeduid, kunnen zij onze opvatting nog komen versterken.

1) Ik denk hierbij eerst aan de relatief talrijke kleinere verschillen die de tekst van het hs. op zichzelf noch beter noch slechter maken. Vele van deze minieme varianten lijken op hun beurt getuigenissen te zijn van wat wij tekstgebruik of -praktijk zouden kunnen noemen. Men vergelijke o.a. even:

-	dr. 29/70, str. 1		: *Vierich in synen tempel sat /*
			En hemel en aertrijck vergat
		str. 4	: *Om heel in haren Godt te staen*
	hs. nr. 16, fol. 13r., str. 1		: *En hemel en aertrijck besat*
		str. 4	: *Om heel in haeren Godt te gaen*
-	dr. 55/133, str. 4		: *om haer ten besten heel te bieden*
	hs. nr. 39, fol. 30r., ib.		: *om heel ten besten haer te bieden*
-	dr. 73/180, str. 4		: *s'en maeckte in haer leven*
	hs. nr. 50, fol. 39r., ib.		: *s'en maect'in al haer leven*
-	dr. 78/193, str. 3		: *met liefde pur doorwondt*
	hs. nr. 57, fol. 43v., ib.		: *met pur liefde doorwondt*
-	dr. 86/213, str. 2		: *T'is groot / oprecht te wesen /*

			veel houden van den schijn;
	str. 4		: *Die haer voort drijft tot Godts autaer*
	hs. nr. 61, fol. 46r., str. 2		: *T'is veel oprecht te wesen meest houden vanden schijn*
		str. 4	: *Die haer zoo drijft tot Godts autaer*
-	dr. 87/216, str. 4		: *dan Godt den Heer'*
	hs. nr. 62, fol. 47v., ib.		: *dan pur Godts eer'*
-	dr. 110/282, str. 2		: *Waer in dat staet der sielen vré.*
	hs. nr. 76, fol. 60r., str. 1		: *waer in dat staet den waeren vré.*

2) Merkwaardig mag ook de adaptatie heten die 15/36, str. 6 in hs. nr. 6, fol. 5v.-6r., str. 7 ondergaat:

dr.:
Maer, t'moest haer kosten lijf en goet /
Het moest'haer kosten vleesch en bloet /
Het moest'haer kosten siel'en leven:
Daerom weet dat ghy't all'om all'
Verlaten moet / eer dat Godt sal
Den troost u van dat uytvaert gheven.

hs.:
Die doot moet kosten lyf en goet,
Zy moet ons kosten vleesch en bloet
Zy moet ons kosten ziel en leven.
daerom, weet dat ghyt al om al,
verlaeten moet, eer dat Godt zal,
den troost u, van dat wtvaert geven.

De strofe handelt niet meer over *Salighe*, maar zij die het lied zingen, worden nu rechtstreeks bij de tekst betrokken (1e pers. mv.). Een be-

wuste tekstadaptatie voor of door een zingende gemeenschap? Dit tekstverschil kunnen wij weliswaar noch miniem, noch neutraal noemen. Toch aarzel ik sterk om er enige betekenis aan te hechten: de strofe komt voor in het lied met de plusteksten, wat meteen haar bewijskracht neutraliseert. De samensteller van het hs. kan haar zo in zijn bron gevonden hebben.

Hiermee zijn wij eindelijk bij de belangrijke vraag beland: gaat het hs. op de tekst van de druk terug of op een andere - weliswaar hiervan slechts licht afwijkende - teksttraditie? In dit laatste geval kan men de vraag nog toespitsen: zijn de wijzigingen wel de neerslag van een praktijk van de liederen, of gaan ze terug op een tekst waaraan ook de druk schatplichtig is? Hiervoor zou o.a. tot op zekere hoogte groep C pleiten, die onbetwistbaar liederen bevat uit *Cloosterken*, die de druk voorafgaan. J.F.J. van Tol meent dat de liederen uit groep A 'niet copieën van gedrukte teksten' vertonen(22). Hij bedoelt hiermee niet dat de samensteller de gedrukte teksten aanpast, maar lijkt te veronderstellen dat hij de druk niet gebruikt of kent; hij stelt zelfs de vraag of het hs. niet de copie zou zijn van een autograaf(23). Zo dit waar is, dan zou de druk tot een later stadium van de tekstoverlevering behoren dan het hs., en zou onze interpretatie van de tekstverschillen derhalve in de omgekeerde richting dienen te geschieden.

Eén ding pleit alvast sterk voor het bestaan van een ons onbekende bron voor het handschrift: de plus-strofen in nr. 6, fol. 5r.-6r. (str. 6 en 9). Zij luiden:

nr. 6:
O doot, hoe e'el is uwen naem'!
hoe weynige zynder bequaem
te voeren U in haere waepen?
alsmen moet wesen plaets' en tyt,
en zelfs zyn eygenzelven quyt,
en bloot, van al dat is geschapen?
(Hierop volgt dan bovengenoemde aangepaste strofe in de eerste pers. meervoud).

nr. 9:
Sy was gevaeren inden Heer'
Z'en wist'van geenen wederkeer,
Zy bleef daer in dat graf beslooten,
Zy stont daer alles bloot en naect,
in haer begraefeniss' vermaect,
met duysent weelden overgooten. (= slotstrofe).

Deze inlassingen verstoren de gang van het lied niet. Str. 6 verraadt duidelijk literaire bekommernissen (edele naam, wapen voeren) en de vv. 1-2

(22) *o.c.*, blz. 81.
(23) De vraag suggereert dat de Gentse spelling een aanwijzing zou zijn voor het autografisch karakter van het hs. of zijn bron (blz. 81). Het is echter onjuist dat de dichter 'vele jaren in een Gents klooster doorbracht'. *Den Bliiden Requiem* kwam bovendien tot stand in Mechelen, de vaderstad van de dichter.

en 3-4 van str. 9 keren ook nog elders terug in het oeuvre van Lucas van Mechelen (vgl. bvb. Bl. R. 135/357, str. 1). Een interpolatie van vreemde oorsprong lijkt dus weinig waarschijnlijk. Waarom deze liederen in de druk ontbreken is niet duidelijk. Men ziet geen reden waarom Lucas zelf ze zou hebben willen verwijderd zien. Gaat het om een vergissing bij het drukken? Eén zaak maken deze plus-teksten intussen wel waar: de samensteller van ons hs. ging elders dan in de druk zijn teksten zoeken. Het is dus zeer goed mogelijk dat de verschillen die het hs. tegenover de druk vertoont, reeds geheel of voor een deel in deze bron aanwezig waren. Dit tast o.i. geenszins de opvatting aan dat we ons met het Haagse hs. voor een tekstoverlevering van de liederen van Lucas van Mechelen bevinden, die het resultaat is van een keuze en een zangpraktijk. De bespreking van de liederen uit groep B en van de muziekopgaven achteraan in het hs. zullen de argumenten die wij hiertoe hebben aangehaald, gevoelig komen versterken. Beweert Van Tol nu dat 'de copiist van het Scheurleer-handschrift de beschikking moet gehad hebben over oorspronkelijke manuscripten of copieën daarvan'[24], dan willen wij dat graag aannemen, op voorwaarde nochtans dat men de wijze waarop de varianten tot stand kwamen, en die wij hierboven hebben menen te onderkennen, in acht neemt. Men kan zich immers bezwaarlijk voorstellen dat de druk op een voor hem herhaaldelijk nadelige wijze van de oorspronkelijke auteurscopij zou afwijken, en zo zulks toch het geval was, welke kant moet men dan uit met de tekstadaptaties die uit het selectief karakter van het hs. zijn voortgevloeid?

B. *De liederen uit andere bundels.*

Van minder belang voor ons onderzoek zijn uiteraard de liederen die uit andere bundels herkomstig zijn (nrs. 91-119 en 164, vgl. inhoudsopgave). Wij zouden haast zeggen 'gelukkig maar', want deze teksten stellen talrijke problemen. Niet alleen is de herkomst van een aantal gezangen onbekend, maar een zestal nummers worden bovendien om een voor mij vooralsnog onbekende reden herhaald.

Van de onbekende liederen - zij werden als zodanig in het inhoudsoverzicht van het hs. aangeduid - hebben enkele waarschijnlijk slechts een handschriftelijk bestaan geleid. Aan te stippen valt de aanwezigheid van de tot nog toe onbekende Nederlandse berijmde parafrase van de *Noche oscura* van Juan de la Cruz (nr. 99, fol. 76v. - *Dweers door een zeer duysteren nacht*) en het Spaanse Teresa-lied[25]. Beide liederen illustreren mede de belangstelling van de samensteller voor de mystiek. De andere teksten zijn

(24) *o.c.*, blz. 80.

(25) De officiële uitgave (Santa TERESA de JESUS, *Obras Completas...Transcripción, introduciones y notas de los padres Efren de la Madre de Dios y Otger Steggink* (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1962, blz. 480) telt 8 strofen, de versie van het hs. 13. De str. 1 en 2 van de editie ontbreken in het hs. De str. 1, 8, 9, 10, 11, 12 en 13 van het hs. zijn plusstrofen.

overwegend kerstliederen (met de doublures de nrs. 91, 92, 93, 95, 96, 97, 112, 113, 114, 115, 118, 119); daarnaast noteren wij drie verrijzenisliederen (nrs. 101, 102, 103), twee Marialiederen (nrs. 106 en 110, een Mariaklacht) en enkele psalmvertalingen (nrs. 105 en 164)[26], Jezus- en inkeerliederen (met doublures de nrs. 94, 98, 100, 104, 108, 109, 116 en 117). De meeste ervan vonden wij in andere bundels terug. Voor de datering van het hs. spelen deze teksten, zoals zal blijken, geen rol.

Bepaald raadselachtig is de herhaling van enkele liederen, kennelijk gepleegd door dezelfde hand. Binnen de ruimte van nog geen 10 folio's lezen wij tweemaal de tekst van de nrs. 91 (114), 93 (118), 94 (111), 95 (112), 96 (113) en 98 (116). Ik kon voor deze doublures geen zinnige reden vinden. De onderlinge varianten die zij vertonen, liggen alle op het niveau van het tekstgebruik, en wettigen zeker geen tweede opname in de bundel. Sommige herhalingen krijgen achteraan een nieuwe muzieknotatie (nrs. 116 en 118), terwijl voor andere deze notatie op haar beurt gewoon een herhaling is.

C. *De liederen over het Cloosterken.*

Groep C, die nauw aansluit bij de liederen uit Cl., vormt veruit de belangrijkste bijdrage van het Haagse handschrift voor de studie van de poëzie van Lucas van Mechelen: 37 liederen uit deze groep bereikten nooit de drukpers, terwijl 6 teksten in een min of meer gewijzigde en aangepaste vorm in het gedrukte Cl., of Dr. All., of D.S.N. te vinden zijn. Voor de oplossing van het auteursprobleem van dit laatste werk betekent zulks een definitieve bijdrage. Meer nog: uit het onderzoek van de 37 ‘nieuwe’ liederen zal blijken dat wij ons met het handschrift voor een kopie van een soort voorontwerp, of althans niet goedbevonden liedteksten bevinden, die de auteur oorspronkelijk voor Cl. had bestemd. Meteen wordt duidelijk dat dit onderdeel van het hs. niet alleen voor de kennis van Lucas' mystiek een voorname aanvulling betekent, maar tevens de gelegenheid biedt een stadium van de specifiek literaire genesis van Cl. in ons onderzoek te betrekken.

Vooraf dient nog even aan de compositie en de inhoud van het gedrukte Cl. herinnerd te worden. De uitgegeven bundel (1639) is de onontbeerlijke achtergrond, waarop de betekenis van de liederen uit het hs. zich zal aftekenen. Hoofdthema van de bundel is de mystieke heropstanding in God door een totale onthechting (*Cloosterken der gheestelijcke verryssenisse ofte der ontwordentheyt*). Het allegorische concept is bevattelijk en beslist eenvoudiger dan in Bl. R. en Dr. All. In een samenspraak met een *Godt-soeckende* ziel verhaalt een *Godt-ghenietende* ziel haar wedervaren in het *Cloosterken*, dat een symbool is van de mystieke begenadiging. Op een morgen werd zij naar het *Cloosterken* geroepen (5/16), dat zich bevindt in het gewest van de *blooten grondt der zielen* (7/19). De reis daarheen zat vol moeilijkheden: zij werd gehinderd door de *sinnen* (9/23) en liep over

(26) Nr. 164 bleek Datheens vertaling van ps. 3 te zijn. Cfr. n[19].
(19) , 64, (1971), blz. 176.

het pad van de *minnelijcke verloocheninghe* (11/27). De *leydtsman* of de gids van de ziel was het *bloodt Gheloof* (12/29), haar *reys-stock* was de *gheestelijcke blijschap* (13/31) en haar voedsel (*teerkost*) vond zij in de *vrede der zielen* (14/33). Tijdens deze reis mocht zij zich onder geen beding ophouden (15/35) totdat zij haar doel, de poort van het *Cloosterken* die *den blooten Niet* is (16/37) had bereikt. Daar (d.w.z. in de *vernietinghe*) kwam het *Goddelijck licht* haar tegemoet (17/41). Nu is met de eigenlijke beschrijving van het mystieke leven een aanvang gemaakt. Centraal staat God die, naar het relaas van de *Godt-ghenietende* in het *Cloosterken*, voor haar alles betekende[27]: God was er haar *celleken* (20/48), *beddeken* (21/50), het *werckhuysken* (23/55), *kercxken* (24/57), *oratoorken* (25/59), het *choorken* (27/64), *refterken* (28/66), *wijnkelderken* (29/69) en het *sieck-kamerken* (30/71); meteen handelt de *Godt-ghenietende* dus over de verhouding tussen actie en contemplatie, het gebed, de geestelijke dronkenschap en de minnewonde. Daarna verlaat de allegorie het architectonisch uitzicht van het kloostergebouw om zich te wenden tot de pijlers van het kloosterleven zelf: de kloosterregel die gelijk wordt gesteld met *den wille Godts* (32/76), het *silentium* dat hiervan een belangrijk aspekt is (36/84) en de drie kloostergeloften (33/78 tot 36/82). Aan de *gehoorzaamheid* en de *armoede* wordt ten slotte een hele reeks liederen gewijd (38/89 tot 66/163). Beide vota worden, zoals elders wordt aangetoond, mystisch geinterpreteerd. Een dergelijke analyse van de *reynicheydt* ontbreekt: *maer hier van dient tot meerder klaerheydt met onghebonden reden in een ander boeck ghesproken te worden* (blz. 166) (Cfr. infra).

Vertoont de allegorische opbouw van Cl. klaarheid en - in tegenstelling tot de andere bundels - eenheid, dan moet bovendien nog gewezen worden op een formele eigenaardigheid die deze klare eenheid op een literair bijzonder ongelukkige wijze wil beklemtonen: in het voorlaatste of laatste vers van elke strofe komt het woord *Cloosterken* voor, als een soort bindmiddel, als nooit vergeten symbool[28]!

Wat bieden nu de Cl.-liederen uit het hs.? Theoretisch kan men de vraag laten gelden of deze liederen wel van de hand van Lucas van Mechelen zijn. Ik voel mij evenwel geenszins geneigd om hieraan te twijfelen. De keuze uit de Bl. R. (groep A) leert ons al dat de samensteller van het handschrift over een respectabel aantal liedteksten van Lucas beschikte, die waarschijnlijk niet op de drukken teruggaan. Dat het in groep C wel degelijk om teksten gaat die voor het tweede deel van *Den Boeck der Gheesteliicke Sanghen* werden geschreven bewijzen de volgende argumenten:

1) De aantekening op de rechterrand van fol. 100r. Zij is van de hand van de samensteller en luidt: ‘Noteert dat zoo dicwils in dit liedeken, ende de naervolgende, gesproken wordt van een cloosterken, dattet moet verstaen worden, van het cloosterken van ontwordentheyt’. Hiermee wordt

(27) Het Canfeldiaanse procédé is duidelijk (cfr. infra).

(28) De plaats van het woord *Cloosterken* ligt evenwel nooit vast, zodat hier van een *ana-* of *epiphora* geen sprake kan zijn. Retorisch interpreteren wij het verschijnsel best als een soort *recapitulatio*, maar dan één van de vervelendste soort.

niet alleen het allegorisch karakter van de liederen dat in een keuze uiteraard minder tot zijn recht komt, aangeduid, maar er wordt tevens gezinspeeld op de titel die Lucas aan zijn bundel had gegeven.

2) Groep C bevat enkele liederen die ook in uitgegeven bundels van Lucas van Mechelen voorhanden zijn.

- Het eerste lied van de groep (nr. 120, fol. l00r.-v.) is lied 5/16 uit de druk. De tekst uit het hs. telt echter 2 strofen meer.
- Druk 24/57 is duidelijk een aanpassing van hs. nr. 133, fol. 111r.-v.[29]. Over de aard van deze en andere aanpassingen handelen wij straks.
- Nr. 140, fol. 117v.-118v. heeft als eerste strofe de aanvangsstrofe van Dr. All. 1/1. Vanaf de tweede strofe lopen beide teksten echter volkomen uiteen[30].
- De nrs. 134 (fol. 111v.-112v.), 135 (fol. 112v.-113v.) en 160 (fol. 135r.-136r.) vinden wij in een aangepaste vorm gedrukt terug in D.S.N. resp. op blz. 23, 21 en 46. De vermoedens dat dit werk van de hand van Lucas van Mechelen zou zijn, worden hierdoor gesterkt. Ik zie derhalve geen reden meer waarom men althans de zgn. *liedekens* uit D.S.N. niet aan onze dichter zou toeschrijven. Over het auteurschap van de alexandrijnen in deze bundel bestaat evenwel nog onzekerheid (Cfr. infra, hoofdstuk IV).

3) De formele eigenaardigheid die voor de druk van Cl. zo kenschetsend is, is ook in de teksten van het hs. voorhanden. Op enkele uitzonderingen na, bevat de voorlaatste versregel van elk der zgn. 'nieuwe' liederen het woord *Cloosterken.* De uitzonderingen zijn de nrs. 136 (fol. 113v.-114v.), 137 (114v.-115v.), 140 (fol. 117v.-118v.: ontbreekt enkel in de bovengenoemde beginstrofe van Dr. All. 1/1), en 156 (fol. 131v.-132v.), waar het woord slechts in de 7e strofe voorkomt.

4) Wat de thematische uitwerking aangaat, vertonen de teksten van groep C geen noemenswaardig onderscheid met de gedrukte editie. De liederen bezingen er dezelfde heropstanding doorheen de onthechting, in dezelfde geest. Enkele malen zijn de toespelingen op het hoofdthema in termen gesteld die duidelijk aan de titeluitleg van de editie herinneren: *Cloosterken...Daer de nieuwe Creature Verrijsende uyt haeren ouden mensch / al wat sy van ghebreckelijckheydts weghen in haer selven gheworden was / door het in-wercken der ghenaeden in Godt ontwordt.* In dit verband citeer ik o.m. nr. 148 (fol. 125r.-v.), str. 6:

> Met des' deucht onberoert[31],
> zult staen uut u gevoert,
> als vander doot, in my verresen,
> den ouden mensch' gestorven pur,
> zult eene nieuwe creatur',

(29) Door Van Tol (*o.c.*) over het hoofd gezien.
(30) Ten onrechte beweert Van Tol (*o.c.*, blz. 80) dat het hier de volledige tekst van het lied uit Dr. All. betreft.
(31) Nl. de armoede.

int'cloosterken, mijn uutghelesen,
in all'oprechticheden wesen.

nr. 154 (fol. 129v.-130v.), str. 6:

Al wat my toehoort, is onpur,
k'en mach myn kleedt niet draegen,
ic moet zyn een nieuw' creatur;
wil ic den Heer' behaegen,
int cloosterken moet vallen af,
ooc t'beelt, dat my myn wesen gaf.

Onmiddellijk rijst hierbij de vraag waarom Lucas dan deze liederen niet heeft uitgegeven. Wij kunnen naar de oorzaak gissen, die kennen doen wij echter niet. Vast staat dat de liederen die voor ons liggen een ander ontwerp van de bundel verraden, een ontwerp dat de dichter om een of andere reden heeft verworpen. Is dit de reden waarom Cl. pas in 1639, het jaar waarin het privilegie verstreek, is verschenen, alhoewel het in 1631 al als tweede deel van *Den Boeck der Gheesteliicke Sanghen* was aangekondigd? Ook de approbatie van censor Arents uit 1629 en het *Verlof der Overheydt* van het jaar daarop gaven al de toestemming voor het drukken van Cl[32].

Hoe kan men nu in de teksten van groep C een naderhand verworpen ontwerp van Cl. herkennen? Vooraf wenden wij nog even onze blikken naar het gedrukte Cl. De allegorie ontwikkelt zich in een samenspraak tussen een *Godt-ghenietende* en een *Godt-soeckende* ziel. Het is van groot belang hierbij op te merken dat de *Godt-ghenietende* steeds in de eerste persoon enkelvoud spreekt, en wel in de verleden tijd: zij heeft het immers aanhoudend over de dingen die zij *vroeger* in het Cl. heeft ervaren. Op het ogenblik dat ze spreekt verblijft ze - tot haar grote spijt overigens - niet meer in het *Cloosterken.* Lied 5/16 spreekt in dat opzicht duidelijke taal:

Mijn leven was daer mijnen Godt/
Mijn Godt/had ick daer toch ghebleven!
Wat had ick in dat minne-slodt
Bevonden in die rust verheven?
In t' Cloosterken daer Godt my nam/
En my soo mildelijck voor quam.

Ommers t'heeft hem weer goedt ghedocht/
Die my mijn selven scheen ontvloghen/
Dat hy my weder heeft ghebrocht/
Tot dat ick weder word'ghetoghen/
Tot dat ick t'Cloosterken van her
Weer in-gaen/dat ick sien van ver (str. 10 en 11).

De opzet is hoogst merkwaardig, raadselachtig zelfs. Houdt het verband met de situatie waarin de dichter zich bevond? Ik waag het voorlopig niet de *Godt-ghenietende* met de dichter te identificeren, maar het valt moeilijk te beweren dat een dergelijk concept van de samenspraak didactisch

(32) De veronderstelling van Van Tol, alsof de originele tekst niet de goedkeuring van Lucas' oversten kon wegdragen (*o.c.*, blz. 80), lijkt weinig waarschijnlijk.

een verhelderende uitwerking heeft. De opvatting van de dialoog in het handschrift wijkt hiervan - met uitzondering van het bewuste lied 5/16, dat er als eerste lied van de groep is opgenomen - volkomen af. Ook op het plan van de allegorie zijn er verschillen. De allegorische voorstelling van de mystieke opgang als een kloosterleven lijkt evenwel al van bij de aanvang Lucas' bedoeling geweest te zijn. Uit het handschrift kan men enkel opmaken dat de allegorie oorspronkelijk misschien iets ingewikkelder was.

In het concept van de dialoog en de allegorische elementen tekent zich dus duidelijk een afgekeurd project van *Cloosterken* af. Wij behandelen beide indicatoren afzonderlijk om daarna een poging te ondernemen het oorspronkelijk opzet van Lucas van Mechelen te reconstrueren. Ten slotte zal een confrontatie tussen deze reconstructie en de uitgegeven tekst nogal leerrijk blijken.

Hoe zien de teksten van groep C er nu uit als samenspraak? Het eerste lied (nr. 120), dat, zoals wij reeds zeiden, op twee plus-strofen na, de tekst biedt van Cl. 5/16 en tot de uiteindelijke redactie behoort, laten wij hier uiteraard voorlopig buiten beschouwing. Het verloop en de opbouw van de dialoog is er op zijn zachtst gezegd ingewikkeld. Hiervan valt de oorzaak wellicht weer te zoeken in het feit dat de samensteller van het handschrift een keuze gedaan heeft uit een groter geheel. Of moeten wij aan *verschillende* redactie-lagen denken, waarin Lucas' telkens weer een andere dialoog-vorm zou hebben geprobeerd? Een eerste reeks liederen bevat een samenspraak die vrij eenvoudig is opgevat. De *Godt-ghenietende* spreekt niet rechtstreeks over zichzelf zoals in de gedrukte tekst, maar heeft het over een ziel die in het *Cloosterken* geraakt is: '*Van d'oeffening' wil ic u spreken / Daer zy in staet, die Godt daer heeft geleit...*' (nr. 121, fol. 101r., str. 1). Zij spreekt dus over een derde, en wel in de tegenwoordige tijd. De rol van de *Godt-soeckende* is in hoofdzaak beperkt tot het verzoeken om uitleg, de zelfopwekking en het leveren van commentaar op wat de *Ghenietende* verhaalt. Op die wijze geïnterpreteerd doet het procédé onmiddellijk aan Bl. R. denken. Ook daar verhaalt *Innighe* aan *Begheerighe* over de *uytvaert* of de mystieke opgang van *Salighe*:

> Rijst op ghij blijde van ghemoet
> En wilt niet langh' u comst uytstellen;
> Met vlijt u deurken open doet
> Die wonder hebb' u te vertellen.
> Gheweest hebb'ick in een uytvaert
> Daer die dood d'leven heeft ghebaert (1/1, str. 1).

Men kan hierbij herhalen dat Cl. op het titelblad van Bl. R. als tweede deel van *Den Boeck der Gheesteliicke Sanghen* staat aangekondigd! Dat de dialoog aanvankelijk vanuit een gelijkaardige situatie vertrok zou dus niet verwonderlijk mogen heten. De *Godt-ghenietende* uit het hs. speelt zo ongeveer dezelfde rol als *Innighe* in Bl. R. Zou men hiertegen opwerpen dat de *Godt-ghenietende* in het hs. ten onrechte haar naam draagt, vermits zij het over een derde ziel heeft die in het Cl. *is*, dan mag men eveneens

niet uit het oog verliezen dat haar deze naam in de druk al even ongewettigd schijnt toebedeeld, vermits zij, op het ogenblik dat zij daar aan het woord is, niet langer meer in het Cl. verblijft. *Godt-ghenietende* zou dan gewoon betekenen iemand die al zekere vorderingen in het mystieke leven heeft gemaakt, en mag dan als het equivalent gelden voor *Innighe*(33).

Toch meen ik deze mogelijkheid, die op zichzelf gezien zinnig is, te moeten afwijzen. Is het immers niet veel waarschijnlijker dat de *Godt-ghenietende* over *haar* ziel, d.w.z. over zichzelf spreekt(34)? Vragen van de *Godt-soeckende* als:

> Het is oprecht,
> het is voorwaer verheven,
> pur ende bloot te leven:
> maer, om Godts wille, zeyt,
> of die reyn' ziel' in cloosterken zo claer
> haer zoo altyt, getogen vynt, uut haer (nr. 122, fol. 102r, str. 1)

schijnen op het eerste gezicht het tegendeel te bewijzen, maar andere teksten veronderstellen duidelijk dat *Godt-ghenietende* zich in het *Cloosterken* bevindt. In nr. 142 (fol. 119v.) verklaart dezelfde *Godt-soeckende* immers:

> Dat ick my grondich uutgaen moet,
> leert ghy my wel, vriendinne zoet;
> t'is haest geseyt: heel uut u scheyt,
> maer t'heeft veel inne, uut te gaen,
> die buyten t'cloosterken moet staen,
> daer ghy den Heer' moocht schauwen aen.
>
> U vyndt ghy in den vrede still';
> my vynd'ic, daer ic niet en will'...

De *Godt-ghenietende* spreekt trouwens voortdurend als iemand die het kan weten! Dit alles brengt ons meteen een flink stuk dichter bij de dialoog van de druk, waar de *ghenietende* in het Cloosterken is geweest.

In bovengenoemde dialoogsituatie bewegen zich duidelijk de nrs. 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145 en 146. In enkele gevallen ontbreekt de aanduiding welke van de beide zielen aan het woord is (nrs. 132, 133, 134, 135, 138 en 144) maar uit de inhoud van het lied blijkt genoegzaam dat het hier - met uitzondering van nr. 144 dat wij aan *Godt-soeckende* toeschrijven - de *ghenietende* betreft. Soms worden de *Godt-soeckende* liederen in de mond gelegd die eveneens en wellicht verkieslijker door de *Godt-ghenietende* hadden kunnen gezongen worden (de nrs. 128 en 130). Ik vermoed dat het hier vergissingen van de *kiezende copiist* betreft, die aan de aard van de samenspraak geen afbreuk doen.

Vanaf nr. 147 dagen enkele nieuwe elementen op. In dit lied richt de *Godt-soeckende* zich niet langer meer tot haar gewone gesprekspartner, maar direct tot God. Daarop ontspint zich een dialoog tussen *Den Heere* en de *Godt-soeckende* (nrs. 148, 149, 150 en 151) die wordt afgesloten met een zang door de *Godt-ghenietende* '*vande gene die int'Cloosterken zyn*'

(33) De gelijkenis met Ruusbroecs *innighe leven* is in dat geval duidelijk.
(34) Het procédé is in de mystieke literatuur schering en inslag.

(nr. 152). In het volgende lied wordt de *Godt-soeckende,* die verhoord is, *D'Ingelaeten ziele.* Inhakend op wat de *ghenietende* zopas verkondigde over hen die in het *Cloosterken* leven, zingt zij:

> Geluckich zyn zy die hier leven,
> die in des' zoete weelden woonen,
> die Godt hier comt des'plaetse geven,
> ende hier wilt, hem zelfu' geven,
> o cloosterken bly boven maeten;
> daer my den Heer' heeft in gelaeten (nr. 153, fol. 128v).

Vervolgens zet zij haar tweespraak met God verder (nrs. 154 en 155). Over de acht volgende liederen (nrs. 156-163), die wellicht hierbij aansluiten, handelen wij straks.

Wat moet nu over die uitbreiding van de deelnemers aan deze 'heilige conversatie' worden gedacht? Gaat het hier om een derde redactielaag, of zijn de liederen uit het hs. terug te leiden tot één ontwerp, waarvan wij, door de schuld van de kiezende copiist, enkele belangrijke onderdelen moeten missen? Voorlopig zie ik geen bezwaren om alles als één geheel te beschouwen. Het is zelfs zeer opmerkelijk dat het opzet met deze uitbreiding nu wel erg aan de compositie van Dr. All. doet denken! Ook daar leidt een *Vriendt* een *deughdelijcke ziele* naar God, net zoals in het handschrift de *Godt-ghenietende* uitdrukkelijk als begeleidster van haar gezellin optreedt:

> vervolgen nu, gaen ic met u,
> naer t' cloosterken van den geminden,
> oft ghy daer plaetse kost gevynden (nr. 146, fol. 123r)[35].

Frappant wordt de gelijkenis pas, wanneer Godt met de ziel in gesprek treedt. Er zijn nog meer details die toelaten het Cl.-ontwerp van het hs. met de samenstelling van Lucas' derde bundel te vergelijken. Over de aanvangsstrofe van nr. 140 (fol. 117v.) die als Dr. All. 1/1 voorkomt, hadden wij het al. Vermeldenswaard zijn ook de liederen waarin een *groep* zaligen (zich uiteraard bevindend in Cl.) wordt bezongen. Dergelijke liederen zijn in Dr. All. vrij talrijk: in de *woestijne des ghelatenheydts* liggen de *berghen van de acht salicheden*, die bevolkt zijn door contemplatieve zielen die elk op hun wijze één der acht zaligheden beleven. Sporen van een gelijkaardige lof op de *inwoonders deser berghen* of *weyden* zoals het ook vaak heet, of althans van hetzelfde procédé mag ik misschien lezen in het reeds vermelde nr. 152 (*vande gene die int'Cloosterken zijn*), en in een lied dat ik opzettelijk heb nagelaten te vernoemen, nl. nr. 136, *Vande gehoorsaemheyt* (fol. 113v.-114v.). Aanvankelijk wist ik met dit lied geen kant uit, ook al omdat het woord *Cloosterken* er nooit in voorkomt. Bij nader toezien is het geschreven als de bewuste lofliederen uit Dr. All.: gedeeltelijk in de derde persoon meervoud en bovendien gesitueerd in een analoog landschap, *in dat vermaeck, in die hemelsche weyden* (fol. 114r., str. 4). Het lied vangt echter aan als een getuigenis over het verleden in de eerste persoon enkelvoud, zoals de liederen in de druk (Str. 1). Toch is het niet

(35) Later wordt de *Vriendt* in Dr. All. afgelost door *Charitas*, die meer van het mystieke leven lijkt af te weten.

in de definitieve uitgave opgenomen. Precies het gebruik van de 3e pers. mv. vanaf strofe 2 en de afwezigheid van de term *Cloosterken* maken dit onmogelijk. Dat wij hier voor een tekst zouden staan die niet tot de afgewezen groep teksten behoort, maar voor de druk was bestemd, is derhalve onwaarschijnlijk. Op een of andere wijze is lied nr. 136 met onze teksten verbonden. De gelijkenis met Dr. All. pleit hiervoor. Het is niet onmogelijk dat deze tekst oorspronkelijk uit een andere context stamt, en hier door Lucas met het oog op een inlassing in Cl. of door de kopiist werd ingevoegd. Eén tekst acht ik echter een te smalle basis om van een tweede redactielaag te spreken.

Veel lijkt er dus op te wijzen dat wij hier voor één ontwerp staan, althans wanneer wij vertrekken vanuit de dialoogsituatie. Het mag zelfs verrassend heten dat wij in de opzet kentrekken onderkennen van de compositie van Dr. All. Zou Lucas dan voor zijn derde bundel gedeeltelijk naar zijn eerste plannen voor Cl. hebben teruggegrepen? Voor D.S.N. beschikken wij over meer gegevens: zoals gezegd grijpen drie *liedekens* op teksten van het eerste Cl. terug. Voor Dr. All. moeten wij het slechts met de beginstrofe van nr. 140 stellen, maar wijst het concept van de dialogen niet in deze richting? Lucas heeft de verzenvoorraad, die hij na de afwijzing van zijn eerste ontwerp van Cl. voorhanden had, blijkbaar niet onbenut gelaten(36).

Resten ons nu nog de laatste acht liederen (nrs. 156-163). Thematisch en vormelijk - het steeds herhaalde woord *Cloosterken* ontbreekt slechts in nr. 156, waar het maar een keer voorkomt - sluit deze groep duidelijk aan bij de vorige liederen. Wat betreft de dialoogvorm staan wij echter voor een vacuum: nergens wordt de spreker of beter de zangeres opgegeven. Vanuit onze kennis van de vorige liederen zijn wij echter voldoende gewapend om ons aan de volgende interpretatie te wagen: de nrs. 156 (fol. 131v.-132v.: *Vanden lof Godts*), 157 (fol. 132v.-133r.: *Noch vanden lof Gods*), 160 fol. 135r.-136r.: *Van het ghebet*), 162 (fol. 137r.-137v.: *Noch van stil-zwyghen*) en 163 (fol. 137v.-138v.: *Lof en danckzegghynghe*) zijn teksten die haast met zekerheid in de mond van *D'Ingelaetene* kunnen worden gelegd. Zij worden uitgesproken door iemand die in Cl. verblijft en zijn in de eerste persoon enkelvoud gesteld. Ook aan *Godt-ghenietende* vallen enkele liederen toe te kennen: zij handelen over een ziele (zoals gewoonlijk in de derde pers. enk.). Het is echter de vraag of zij in deze liederen nog wel aan een beschrijving van haar eigen toestand toe is. Ik geloof het niet. Zij handelt wellicht over de nu *Ingelaeten ziele.* Een indicatie daarvoor lees ik in het beginvers van nr. 159 (fol. 134r.-135r.: *Vande aerme van geeste):*

> *Comt vrienden, comt ende aenschaut,*
> *wat hof dat hier dit zielken haut...*,

waarin zij zich uiteraard niet meer tot de *Ingelaetene* richt, maar tot de

(36) Dat zowel Dr. All. als D.S.N. postume uitgaven zijn, kan de veronderstelling uitlokken dat beide bundels niet door Lucas werden *samen*gesteld, maar door een ander die o.a. beschikking had over het verworpen eerste Cl. Wij behandelen deze kwestie in extenso, waar wij beide bundels bespreken.

lezers zelf. Nr. 158 (fol. 133r.-134r.: *Vant'uutwendich werck*) daarentegen is een aanspraak in de *ghy*-vorm: het lied sluit duidelijk aan bij nr. 157. Het moet dus blijken dat ook binnen het *Cloosterken* nog een en ander te leren valt voor de *Godt-soeckende*, iets wat wij uit haar gesprek met *Den Heere* al weten. Nr. 161 is een lied gesteld in de 1e pers. mv. Men zou dit kunnen interpreteren alsof de *Ingelaetene ziele* er samen zingt met hen die in het *Cloosterken* zijn (vgl. nr. 152) of een soort duo naar voren brengt met de *Godt-ghenietende.* Ik verkies dit lied nochtans gewoon toe te schrijvan aan de *Godt-ghenietende:* noch de allegorie noch de dialoog ondervinden daar hinder van. Het laatste lied (nr. 163) doet zich werkelijk voor als een slotlied en heeft de allures van Bl. R. 140/373. Hoogstwaarschijnlijk vormde het het orgelpunt van het ontwerp. Thematisch is dat bijzonder duidelijk. De verrijzenis in het *Cloosterken* is geschied. De slotstrofe luidt:

> Alleluya, ic staen in hem
> myn cleynheyt is verheven,
> alleluya, met blijde stemm',
> alleluya, zoet leven!
> t'rijck'Godts is my gegeven;
> om t'cloosterken daer ic in stae'
> nu duysentmael alleluya (fol. 138v).

De aandachtige lezer zal het ten slotte niet ontgaan zijn, dat lied nr. 137 tot nog toe onvermeld is gebleven (fol. 114v.-115v.: *vande heylige Aermoede*). Er is niet aangeduid wie het woord heeft, en de beruchte recapitulatio van *Cloosterken* komt niet voor. Of het oorspronkelijk voor Cl. bestemd was, durf ik niet uitmaken, maar daar het lied handelt over een *ziele* kan men het met enige zekerheid beschouwen als gezongen door de *Godt-ghenietende.*

Tot zover dan de opeenvolging der liederen van groep C. Men is dus in staat mits enkele - overigens verantwoorde - gissingen het verloop van de zangen te volgen. Alvorens eindelijk tot de reconstructie van het zgn. eerste Cl. over te gaan, dienen wij eerst nog de allegorische structuur van het hs. met de druk te vergelijken. Wij wezen er al op dat de thematische gelijkenis tussen de liederen van het hs. en de druk volkomen is. In de allegorie zijn er eveneens veel overeenkomsten. De weinige verschillen zijn echter van die aard, dat zij ons in staat stellen iets te vernemen over de richting die Lucas met zijn herwerking heeft willen inslaan.

Aanvankelijk vatte Lucas zijn allegorie misschien iets ingewikkelder op. In de *Voor-reden* van Cl. die het Cl. in tegenstelling tot de titel toch als tweede deel van de *Gheestelijcke Sanghen* aankondigt, verklaart Lucas:

> Aengaende de dispositie van de materie is hier wat veranderinghe ghenomen, ghevoeght zijnde, naer de uytwendighe wijsen ende lichaemelijcke oeffeninghen, door de welcke men de volstandigheydt proeft vande ghene, die tot een Clooster-leven ontfangen worden die hier Gheestelijck toe-ghe-eyghent zijn tot de Oeffeninghe van den inwendighen mensch, bequaem voor alle persoonen...

De aangebrachte *veranderinghe* is natuurlijk geen zinspeling op een be-

werking van Cl.! Zij doelt op de wijziging in de allegorische voorstelling t.a.v. Bl. R. De allegorie van het Cl. ziet Lucas *als bequaem voor alle persoonen.* Dit houdt in dat men alleen die elementen uit het kloosterleven in de allegorie mag betrekken, die aan *alle persoonen bekend* zijn. Lucas houdt zich daaraan, ook in zijn eerste liederen. Toch kan ik mij niet van de indruk ontdoen dat zijn allegorie bij de aanvang iets ingewikkelder was. Men versta hierdoor niet dat Lucas daarom deze gedichten uiteindelijk uit de druk heeft geweerd. Zo gecompliceerd zijn zij nu ook weer niet. Overzichtelijk zien de allegorische eigenaardigheden van het oorspronkelijk opzet er als volgt uit:

a - nr. 124 (fol. 103v.-104r.) *Vanden speelhof der menscheyt Christi.* Een analoge voorstelling komt voor in Bl. R. (3/6, 4/9, 6/15, 8/20) en houdt verband met de kapucijnse spiritualiteit die de navolging van de mensheid van Christus en diens passie als een der zwaartepunten van het mystieke leven beschouwden. De *speelhof* wordt hier voorgesteld als een soort voorhof van het kloostergebouw, want *lanxt daer* geraakt men tot bij het *Cloosterken.* Het is niet onmogelijk dat Lucas bij deze voorstelling van zaken gedacht heeft aan een gewoonte van de kapucijner architecten: vóór het klooster lieten zij vaak een oppervlakte onbebouwd waarin een kruis stond geplant. Dit kruis werd opgericht waar de paters de stichting van een klooster voorzagen(37).

b - In dr. 16/37 is de poort van het Cl. symbool van de vernieting. In het hs. is de voorstelling niet zo eenvoudig. Lucas maakt er een onderscheid tussen een *eerste poorte* en een *binne-poorte.* In nr. 125 (fol. 104r.-105r.) wordt de eerste poort voorgesteld als de geestelijke armoede; in nr. 127 (fol. 105v.-106v.) wordt de ziel gewaarschuwd dat er nog een *binne-poorte* is; deze is de voorstelling van het bloot geloof. Met de eerste poort wordt waarschijnlijk de buitendeur van het klooster bedoeld, die o.m. toegang verschaft tot het gastenkwartier. De binnendeur scheidt het slot af van de buitenwereld en geeft uit op het kloosterpand. Zoiets kan men nu nog in de meeste kloosters zien(38). Over de *binne-poorte* wordt ook nog gesproken in nr. 128 (fol. 107r.-108v.). In de nrs. 150 (fol. 126r.-127r.) en 151 (fol. 127r.-128r.) stelt de *binne-poorte* de vernieting of de *ontwordinghe* voor. Daar het hier om liederen gaat die zich in de tweede reeks van de groep bevinden, zou men geneigd kunnen zijn om deze reeks als een andere redactie te beschouwen dan de eerste. Kon men immers uit de wijziging van de dialogen nog niet met volle zekerheid tot het bestaan van deze redactie besluiten, dan zou de tegenstrijdigheid in de allegorische voorstelling voor het bestaan van deze het overtuigend bewijs moeten zijn. Zoveel mag men echter uit deze discrepantie niet afleiden. Wij weten dat voor Lucas zowel

(37) P. HILDEBRAND, *Les Capucins en Belgique et au Nord de la France*, Antwerpen, 1957, blz. 110-111, met de afbeeldingen op blz. 56, 64, 109 (Mechelen), 213.

(38) P. GERLACH, *De architectuur der Capucijnen. III. De eigen bouwtrant der Capucijnen,* F.L., 38 (1955), blz. 85: 'Voor de Nederlanden is klassiek: een eenvoudige ingang met portaal, gevormd door twee afsluitende deuren aan de binnenen buitenkant'. De binnendeur hoeft niet noodzakelijk direkt toegang te verlenen tot het slot. In vele gevallen is hiervoor een derde deur voorzien.

de armoede als het bloot geloof twee zeer belangrijke aspecten van de *vernietinghe* zijn[39]. Thematisch betekent daarom precies de voorstelling van één kloosterpoort als allegorie voor *den Niet* geen wijziging.

c - nr. 130 (108v.-109v., *noch van pure meijnijnghe*) gaat over de *eerste lesse* die de ziel tijdens haar *proef-iaer* in het *Cloosterken* krijgt, nl. *des ooghs bewaereniss*'. Het oog staat recht op God gericht. Het gaat niet over de *modestia* maar over de *recta intentio.* Vandaar ook de titel van het lied. Het beeld van de *eerste lesse* ontbreekt in de druk.

d - Eigen aan de liederen uit het hs. is de belangrijke rol die de *kleding* er speelt. Het valt trouwens te verwachten dat dit beeld zou verbonden worden met het afleggen van de oude mens. In de druk wordt de ceremonie van de kleding bij de aanvang van het kloosterleven slechts zeer terloops en zonder gepreciseerde allegorische betekenis vermeld (4/14). Voor het ontwerp in het hs. is het tegenovergestelde waar. In nr. 147 (fol. 124r.-125r.) brengt *Godt-soeckende* een nieuwe dimensie in de dialoog (cfr. boven). Zij richt zich rechstreeks tot God en vraagt hem o.a. naar de kloosterkleding. De allegorie staat er duidelijk in verband met het hoofdthema:

> T'ontfangen zoek'ic het habyt,
> maect my toch myne cleerkens quyt,
> my selven, my ontnemt,
> maect my, van my vervremt,
> die om U, (myn ghenuchte),
> naer t'cloosterken verzuchte (Str. 5).

Eens *ingelaeten* verzoekt de ziel opnieuw om het habijt: nr. 154 (fol. 129v.-130v. *D'Ingelaetene ziele wenscht om het cleedt om vande Godtheyt becleedt te zyn*):

> Den Heer' gaen ic doen eene be',
> dat hy m'heel doet verrysen,
> dat hy my cleed'in deze ste',
> dat hy my wilt bewysen,
> dat hy int'cloosterken my iont,
> dat ic in hem verwesent stond'.

In het volgende lied (nr. 155, fol. 130v.-131v.) zet *Den Heere* zelf de voorwaarde voor de kleding uiteen: nl. de *onverbeeltheyt.* Het lied heeft, zoals wij zullen zien, een zekere betekenis voor de interpretatie van het Cl. omwille van de sterke reminiscenties die het oproept aan de *Noche Oscura* van Juan de la Cruz. Nr. 158 (fol. 134r.-135r.) bericht ons dat de ziel *die kleerkens heeft uutgedaen* (str. 6), zij is *aerme van geeste* geworden (cfr. de titel van het lied). De voorwaarden tot de kloosterkleding zijn geschapen. Terloops verdient het hier al aandacht dat voor Lucas de begrippen *aermoede* en *onverbeeltheyt* net zoals in de druk trouwens, synoniem zijn.

e - Zoals men weet, is de voorstelling van de gelofte van armoede de allegorische inkadering van heel wat liederen uit de druk (43/102-65/160). Dezelfde *onverbeeltheyt* of *aermoede* stellen in het hs. beide liederen over het *stil-zwijghen* voor (nrs. 161 en 162, fol. 136r.-137v. - vgl. dr. 36/84).

(39) Cfr. onze beschouwingen over de vernietiging in de liederen van Lucas van Mechelen. Dl. III, hoofdstuk IV, (vol. II).

Aanvankelijk lijkt Lucas aan het *silentium* de rol te hebben voorbehouden die hij in de uiteindelijke editie aan de armoede heeft toebedeeld. Het motief van het *zwijgen* horen wij immers ook nog duidelijk in enkele andere liederen uit de slotreeks van groep C. De lof van God (nrs. 156-157, fol. 131v.-133r.)kan ook stil, d.w.z. beeldeloos geschieden. Hetzelfde geldt voor het *uutwendich werck* (nr. 158, 133r.-134r.) en het *ghebet* (nr. 160, 135r.-136r.) Het mag bijgevolg aannemelijk heten dat Lucas' oorspronkelijk concept van Cl. niet veel anders was dan in de druk. Er zijn enkel verschillen in de uitwerking.

Meteen zijn wij in staat een zeer plausibele reconstructie op te maken van het ontwerp dat Lucas heeft verworpen. Het is niet nodig verschillende redactielagen te onderscheiden. De kleine inconsequenties volgen veeleer uit het feit dat de samensteller zijn teksten uitkiest, iets waarvan wij na het onderzoek van de liederen uit groep A al op de hoogte waren. Lied 120 behoort bovendien tot de definitieve redactie (Cl. 5/16). Het is dus best mogelijk dat de copiist zowel de afgewezen als de definitieve teksten voor hem had liggen. Nr. 120 is de *enige* tekst die ook in de eindredactie voorkomt. Is het derhalve niet toegelaten te veronderstellen dat de copiist aanvankelijk in de definitieve tekst ging bloemlezen (nr. 120 is het eerste lied van groep C), maar daarop onmiddellijk de voorkeur gaf aan de niet gepubliceerde teksten[(40)]? In de reconstructie geven wij uiteraard enkel aandacht aan het oorspronkelijk project en aan de ontwikkeling van de dialoog en de allegorie in het bijzonder. Naast de vindplaats geven wij een korte inhoudsopgave van het lied, met beklemtoning van zijn allegorische functie; daarnaast het verloop van de dialoog. De nieuwe, of beter de naderhand weggebleven allegorieën worden onderstreept. Waar wij de toekenning van de teksten aan een der personages uit de samenspraak aanvullen of verbeteren plaatsen wij haakjes. Waar het mogelijk blijkt, verwijzen wij naar Cl.

(40) Zoals gezegd vertoont het hs. tegenover de druk 2 plus-strofen: strofe 6:

Myn proef-iaer dat ic daer begost,
was een begin van alle welde,
dat noynt t'en eynde comen kost',
vol vreuchden diemen my voor-stelde:
geluckich cloosterken voorwaer,
vol weelden die ic smaecte daer.

strofe 11:

K'en was niet meer, ic was uut mij:
ic was nu vander doot verresen.
ic was daer, van my zelven vrij,
ic sach my, uut my zelven wesen,
int' cloosterken zoo overpur
was ic een nieuwe creatur'.

Dat de zesde strofe niet in de druk geraakte, is wellicht het gevolg van het feit dat een andere strofe (hs. str. 8, dr. str. 7) met gelijkaardige bewoordingen aanvangt: *Dat proef-jaer heel en trock mijn hert.* Een fout van de zetter is dus aan te nemen. Waarom de elfde strofe in de druk ontbreekt is minder duidelijk. Een soortgelijke fout is niet ondenkbaar, daar de onmiddellijk daaraan voorafgaande strofe (hs. str. 10, dr. str. 9) ook aanvangt met *Ick.* Overigens kunnen wij het niet eens zijn met Van Tol (*o.c.*, blz. 80), die aanneemt dat lied 120 (bij hem 112) tot het oorspronkelijk project zou behoord hebben. Zoals gezegd is, is de situatie waarin de samenspraak wordt gevoerd in de andere Cl.-liederen uit het hs. totaal verschillend.

vindplaats	inhoud	samenspraak	Cl.
121, fol. 101r.-102r.	Inleidend lied over de ziel in Cl.	Godt-ghenietende	
122, fol. 102r.-v.	Godt-soeckende verzoekt om uitleg.	Godt-soeckende	
123, fol. 102v.-103r.	Uitleg wordt gegeven. Aansporing van de ziel.	Godt-ghenietende	
124, fol. 103v.-104r.	Ziel komt in de speelhof der mensheid Christi (*voorhof Cl. = navolging van Chr.*).	Godt-soeckende	
125, fol. 104r.-105r.	*De eerste poort van Cl. = armoede van geest.*	Godt-ghenietende	16/37
126, fol. 105r.-v.	Godt-soeckende spoort zichzelf tot armoede aan.	Godt-soeckende	
127, fol. 105v.-106v.	*De binnenpoort = bloot geloof.*	Godt-ghenietende	{ 16/37 { 12/29
128, fol. 107r.-v.	Verdere commentaar hierop.	(Godt-ghenietende)	
129, fol. 107v.-108v.	De pure meijnijnghe, oefening van het proef-iaer, voorbereiding op de professie.	Godt-ghenietende	5/16
130, fol. 108v.-109v.	*De eerste les = des ooghs bewaereniss*'.	(Godt-ghenietende)	(33/78)
131, fol. 109v.-110r.	Beddeken = God (str. 4).	Godt-ghenietende	21/50
132, fol. 110r.-111r.	Slapen gaan en opstaan.	(Godt-ghenietende)	22/53
133, fol. 111r.-v.	Kercxken = God.	(Godt-ghenietende)	24/57
134, fol. 111v.-112v.	Hoe de ziel in Cl. communiceert.	(Godt-ghenietende)	26/61
135, fol. 112v.-113v.	Regel van Cl. = de wil van God.	(Godt-ghenietende)	32/76

Wellicht bevonden zich hier nog een aantal liederen over het celleken, werckhuysken, Choorken, refterken etc...(vgl. infra - over de zgn ‘bijbelse’ liederen uit de druk).

vindplaats	inhoud	samenspraak	Cl.
[136, fol. 113v.-114v.	Over gehoorzaamheid in Cl.	(Godt-ghenietende)]	33/78
137, fol. 114v.-115v.	Over de armoede in Cl.	(Godt-ghenietende)	34/80
Ontbreekt hier niet een lied over de zuiverheid? cfr. Cl. 35/82.			
138, fol. 115v.-116v.	Over het silentium in Cl.	(Godt-ghenietende)	36/84
139, fol. 116v.-117v.	De vreugden en genaden in Cl.	Godt-ghenietende	
140, fol. 117v.-118v.	Verlangen naar het Cl.	Godt-soeckende	
141, fol. 118v.-119v.	Met pure minne en verloochening komt men in Cl.	Godt-ghenietende	11/27?
142, fol. 119v.-120r.	Verlangen naar Cl.	Godt-soeckende	
143, fol. 120r.-121r.	Hernieuwde aansporing.	Godt-ghenietende	
144, fol. 121r.-122r.	Neen, de verloochening als navolging van de lijdende Christus is niet zwaar.	(Godt-soeckende)	
145, fol. 122r.-123r.	Ja, dit is de weg naar Cl.	Godt-ghenietende	
146, fol. 123r.-124r.	Nog eens over de armoede.	Godt-ghenietende	
147, fol. 124r.-125r.	Godt-soeckende richt zich rechtstreeks tot God en vraagt om binnengelaten te worden (*verzoek om kleding*).	Godt-soeckende	
148, fol. 125r.-v.	Antwoord van God: kom binnen door *de eerste poort* (*armoede*) - vgl. 125.	Den Heere	

149, fol. 125v.-126r.	Verzoek om de gave van armoede.	Godt-soeckende	
150, fol. 126r.-127r.	God spoort aan tot vernieting (= *binnenpoort*).	Den Heere	
151, fol. 127r.-128r.	Verzoek om de gave van vernieting (het openen van de *binnenpoort*).	Godt-soeckende	
152, fol. 128r.-v.	Lof van hen die in Cl. zijn.	Godt-ghenietende	
153, fol. 128v.-129v.	Vreugde van de Godt-soeckende die in Cl. is binnengelaten.	D'Ingelaetene	
154, fol. 129v.-130v.	*Gebed om de kloosterkleding.*	D'Ingelaetene	
155, fol. 130v.-131v.	*Voorwaerde hiertoe* = onverbeeltheyt.	Den Heere	

Hier ontbreken wellicht een of meer teksten over de *kleding.* Volgen nu nog enkele liederen over oefeningen die D'Ingelaetene in Cl. pleegt.

156, fol. 131v.-132v.	Over het loven van God.	(D'Ingelaetene)	
157, fol. 132v.-133r.	id.	(D'Ingelaetene)	
158, fol. 133r.-134r.	Hoe men in Cl. uitwendig werk verricht (actie-contemplatie).	(Godt-ghenietende)	23/55
159, fol. 134r.-135r.	Over de armoede van geest van de Ingelaetene.	(Godt-ghenietende)	
160, fol. 135r.-136r.	Over het gebed.	(D'Ingelaetene)	
161, fol. 136r.-137r.	Over het silentium in Cl.	(Godt-ghenietende)	
162, fol. 137r.-v.	D'Ingelaetene verkrijgt ook deze genade.	(D'Ingelaetene)	
163, fol. 137v.-138v.	Lof en dankzegging: slotlied.	(D'Ingelaetene)	

Nu hiermee ongeveer duidelijk is hoe Lucas' niet-gepubliceerde Cl. er heeft uitgezien, rijst de vraag in welke verhouding de teksten van het hs. tot de druk staan. Wij wezen er al op dat het nieuwe ontwerp noch thematisch, noch op het vlak van de allegorie grondig van de teksten uit het hs. verschilt. Het grote onderscheid ligt in de opbouw van de dialoog en de teksten. Lucas heeft voor de uitgave van 1639, voor zover wij dat uit het hs. kunnen opmaken, nieuwe teksten geschreven. Slechts in één enkel geval treffen wij in deze editie een tekst aan die klaarblijkelijk een herwerking is van een lied uit het handschrift (dr. 27/57 - hs. nr. 133, fol. 111r.-v.). Door vergelijking van de beide versies zijn wij in staat na te gaan *hoe* maar helaas niet *waarom* Lucas zijn oorspronkelijke plannen heeft gewijzigd.

druk	***handschrift***
T'Kercxken der eeuwighe ghen*ucht* /	T'kerxken, daer die ziel'inne *zucht*
Daer ick verr'uyt het eerdts gher*ucht* /	*daer* zy in, tot den Heere *vlucht,*
Boven verstandt en sin ghetoghen /	daer zy haer toont, naer hem te dorsten,
In waerheydt puer stondt onbedroghen /	
	daer zy in slaet voor haere borsten,
Was Godt / die ick aen-hingh /	*is hij, dien zy aenhangt,*
Die my in t'Cloosterken ontfingh.	*die haer int'cloosterken ontfangt.*
Ioannes hiet met blijde stem	
Godt t'Kercxken van Hierusalem /	
Mijn Kercxken was Godt oock volkomen /	
Daer mijnen gheest wierd'op-ghenomen /	
Soo ick in mijnen grondt	
In t'Cloosterken wel klaer bevondt.	
Godt was dat Kercxken over-soet /	*Hy is dat kercxken overzoet,*
Daer als Tobias mijn ghemoet	waer in zy haer gebeden doet,
Niet jaerelijcks / maer dagh en nachte	waer zy, haer inne ziet te keeren,
Ziel ende lijf voor tiende brachte /	waer inne zy hem zoect te eeren,
Die Godt toe-ghewijdt	*dien zy is toegewyt*,
Bleven *in t'Cloosterken altijdt.*	en looft, *int cloosterken altyt.*
Dat Kercxken mind'ick over zeer /	
K'aenbadt den Heer daer inden Heer /	
Mijn ziel met deught ick daer vercierde /	
Met rust ick daer den Saboth vierde /	
In troost ick daer versonck /	
Die Godt in t'Cloosterken my schonk.	

In t'kercxken was al mijne vreught /
K'wierdt *daer* met Simeon *verheught* /
Daer ick den Salighmaecker hiele
In d'armen bey van mijne ziele /
Daer mijns herten ghesicht
In t'Cloosterken van wierdt verlicht.

Dat kercxken is al haere vreucht,
zy zit *daer* heel den dach *verheucht,*
al wat die ziele comt te vooren,
is t'kercxken, daer zy is verlooren,
daer zy in vreucht verzynct,
die Godt, int cloosterken haer schynct.

Als Anna soo ick best daer mocht /
Al'mijne daghen over-brocht /
In 't Kercxken werck en had ick gheene /
Dan Godt te dienen daer alleene /
Die ick in't Kercxken badt /
Die ick in t' Cloosterken besat.

Ioannis woorden die zijn waer /
Als een colomme stondt ick daer /
In t'Kercxken *hiel ick mijne stede* /
Vast bleef ick staen in dien *vrede* /
In t'Cloosterken vol rust
Wast Kercxken alle mijn wellust.

Sy blyft daerby, *zy woont daerin,*
dat kercxken staet in haeren zin,
voor haere rust', voor haere wercken,
heeft zy daerin een stadich mercken:
int'cloosterken *vol vré*,
is t'kercxken haere eygen *sté.*

Mijn herte stondt daer onverstroeyt /
K'en hiel van bidden op daer noyt /
K'wierdt daer verhoort *naer mijn verlanghen* /
K'quam daer ghewenschten troost t'ontfangen:
My t'Kercxken voeght voorwaer
In t'Cloosterken gaf wonderbaer.

Tot hem, hout zy haer daer alleen,
hem spreect zy aen, en anders geen,
hem leyt zy uut, *al haer verlangen,*
hem draecht sy op al haer lofsangen,
die zy int'kercxken vynt,
die zy int'cloosterken bemint.

Als ick daer was / was ick *voldaen* /
Mijn ziel moest *in dat Kercxken staen* /
In dat gheniet hiel mijnen gheeste
Met mijnen Godt volkomen feeste:
In t'Cloosterken soo bly
Toogh my dat Kercxken heel uyt my.

Als zy mach *in dat kercxken staen,*
dan is al haeren wensch *voldaen,*
dan is haer vrolicheyt volcomen,
dan is zy heel, haer zelfu'ontnomen,
vol vreuchden zyn voorwaer
t'kercxken en t'cloosterken te gaer.

T'soet Kercxken van dat minne slot
Verslonde my geheel in Godt /
Vergaen was ick daer en verloren
In hem / die my had'uytverkoren
In t'Cloosterken gheheel
Wast Kercxken mijnder zielen deel.

T'is daer, dat zy crycht dat zy bidt,
daer zy by haeren liefsten zidt,
daer zy op hem slaet haere oogen,
en op haer doet de zyne boogen,
die alle goet haer geeft
dat t'cloosterken, en t'kercxken heeft.

Dus stort hy uut, daer ongeveyst,
meer weelden dan haer hert'en peyst,
o vrolicheyt! o zalicheden!
die hy daer schynct, aen haer gebeden:

int'cloosterken vermilt,
int'kercxken cryght zy wat zy wilt.

De sporen die het oorspronkelijke lied in de druk heeft nagelaten zijn niet meer zo talrijk: enkele versbrokken en rijmwoorden, meer niet. Lucas is bij zijn herwerking blijkbaar drastisch te werk gegaan. Een en ander is natuurlijk het gevolg van de nieuwe situatie waarin de *Godt-ghenietende* zich in de liederen van de uitgave bevindt, en waardoor zij in de eerste persoon enkelvoud van de verleden tijd spreekt (cfr. boven). Naast de uitbreiding met twee strofen valt vooral de bijbelse inslag op die de dichter aan zijn nieuwe versie heeft gegeven: str. 2, Apoc. 3, 12; str. 3, Tobias 1, 6; str. 5, Lukas, 2, 25-32; str. 6, Lukas, 2, 36-38; strofe 7, Apoc., 3, 12. Het waarom hiervan is moeilijk te achterhalen. Het enige wat men kan be-

weren is dat het lied, dat beslist geen poëtische hoogvlieger is, door de toevoeging van deze bijbelse elementen enigermate aan inhoud heeft gewonnen. Belangrijker is de vaststelling dat deze bijbelse inbreng klaarblijkelijk in de fase van de herwerking van het Cl. thuishoort. Het bijbels karakter, dat Cl. nogal uitgesproken van zijn voorganger Bl. R. onderscheidt[41] stamt dus uit de slotredactie, te meer, daar geen enkel van de liederen die wij in het hs. bewaard weten, op zo'n wijze bijbels gekleurd is. Mag men dan niet veronderstellen dat de bijbels getinte liederen uit de druk alle bewerkingen zijn, en derhalve in het eerste ontwerp hun repliek moeten hebben? Op die wijze is het mogelijk enkele van de hiaten, die zich vertonen in de copie die wij van dit ontwerp bezitten, op te lossen. In onze reconstructie hebben wij daarmee rekening gehouden. In sommige gevallen is nog nauwelijks van een bewerking sprake. Hs. nr. 131 (fol. 109v.-110r., *Het beddeken vande zalighe*) beantwoordt tekstueel zelfs nergens meer aan dr. 21/50; Lucas schreef hier een volkomen nieuw lied. De schriftuurverwijzingen zijn er achtereenvolgens: str. 2, Deut., 33, 12[42]; str. 4, ps. 6 7; str. 5, 1 Samuel 13[43]; str. 6, Hoogl., 3, 1; str. 7, Hoogl., 1, 16. Andere bijbelse liederen waarvan wij in het handschrift het bijbels origineel missen zijn:

- 15/35. *De Godt-ghenietende, Dat sy in den wegh naer t'Cloosterken noyt stille staen en mocht'*: str. 6, Gen., 29; Str. 7, Hoogl. 3, 2; Str. 8, contaminatie uit 1 Samuel 19 (vlucht in de nacht) en 2 Samuel 15 (vlucht uit Jeruzalem).
- 20/48. *Dat Godt haar Celleken was*: str. 5, 1 Kon. 11.
- 36/84. *Van het Silentium in t'Cloosterken:* Str. 1, Apoc. 8, 1; Str. 6, klaagliederen van Jeremias, 3, 26.

Over de liederen uit het hs. die in D.S.N. terecht zijn gekomen handelen wij uitvoerig bij de bespreking van de authenticiteitsproblemen die rond dit werk zijn gerezen.

(41) Ook Bl. R. bevat natuurlijk tal van verwijzingen naar de Schrift. Eigen aan Cl. is echter de opeenstapeling van schriftuurverwijzingen binnen hetzelfde lied. Zij doen denken aan de ophopingen van bijbelse *auctoritates* die wij uit de oude theologische traktaten en meer speciaal uit de sermoenliteratuur kennen. Vgl. K. PORTEMAN, *Na 350 jaar: de Sermoonen van Franciscus Costerus.* O.G.E., XLIII, (1969), bijz. blz. 247-252. Over het gebruik van dergelijke citatenreeksen in de poëzie (i.c. Anna Bijns) zie L.M. van DIS, *Onderzoek naar de invloed van een zestiende-eeuwse concordantie op enkele rederijkersteksten, - Bundel opstellen van oud-leerlingen aangeboden aan Prof. Dr. C.G.N. De Vooys,* Groningen, 1940, blz. 114-115. Een dergelijke bijbelse geladenheid komt ook voor in enkele liederen van Dr. All. bv.: 13/22.

(42) Dit citaat bevindt zich ook bovenaan op de titelbladzijde van Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken.*

(43) Amnon, zoon van David, hield zich ziek te bed om zijn halfzuster Tamar aan te lokken en te verleiden. Het vers *Ammon (sic) en had gheen ruste daer* betekent dat de zondige begeerte uit Cl. is verbannen.

Besluit

De liederen van groep C betekenen een belangrijke aanwinst voor de studie van het oeuvre van Lucas van Mechelen, en van het *Cloosterken der Gheestelijcke Verryssenisse* in het bijzonder. Konden wij in deze teksten een afgewezen Cl. ontdekken, veel verder dan een vaststelling gingen wij niet. Het waarom van de herwerking, die wij in de druk van 1639 voor ons hebben liggen, blijft onopgelost.

Op doctrinair gebied zijn hiervoor geen redenen voorhanden.

Zijn er literaire redenen? Het is op zichzelf niet verkeerd dit motief voor Lucas' handelwijze te veronderstellen. Wij zullen zien dat onze dichter wel degelijk specifiek literaire bekommernissen had. Maar wat de bewuste liederen aangaat, hebben wij weinig houvast. Men kan enkel beweren dat de Cl.-liederen uit het hs. literair gezien tot het zwakste behoren van wat de pen van de vrome kapucijn heeft voortgebracht. De liederen uit de editie zijn beslist van een betere - zij het dan al niet zo bijzondere - kwaliteit.

Of zouden het meer didactische redenen zijn die Lucas tot een herdichten van Cl. hebben aangezet? Wij hebben gezien dat de lieddichter in de *Voorreden* duidelijk kiest voor een eenvoudiger opbouw van de allegorie die een bij uitstek didactische functie heeft. Maar de basis van deze allegorie ligt al in de liederen van het hs. Is de dialoog in de druk beslist minder gecompliceerd dan in het hs., men kan toch moeilijk beweren dat de dialoogsituatie er aan didactische klaarheid heeft gewonnen. Waarom spreekt de *Godt-ghenietende* als iemand die ooit het geluk had in het Cl. te verblijven en er niet meer is op het ogenblik dat zij spreekt? Dit is de vraag waarachter wellicht de hele geschiedenis van de genesis van Cl. schuilgaat. Het is gevaarlijk hierover gissingen te maken. Mag men veronderstellen, zoals wij trouwens reeds insinueerden, dat de dichter zich in een situatie van mystieke dorheid en verlatenheid bevond? Deze hypothese heeft m.i. weinig waarde: zij lost het waarom van de herwerking in feite niet op en stelt de *Godt-ghenietende* gelijk aan de dichter!

Een andere veronderstelling gaat uit van een onbetwistbaar juist gegeven: Lucas schreef zijn verzen voor de gezusters de Man, de Mechelse begijnen van wie hij de geestelijke raadsman was. Is het dan niet mogelijk dat een van beide vrouwen zich in een zielstoestand bevond, waaraan Cl. in zijn nieuwe vorm beter beantwoordde? Ook dit klinkt niet overtuigend. Lucas had met zijn werk trouwens alle gelovigen op het oog.

Nog gewaagder lijkt het de gewijzigde dialoogsituatie in het gedrukte Cl. te verbinden met Lucas' vertrek uit Mechelen, dat volgens een suggestie van Hildebrand, zou kunnen samenhangen met de moeilijkheden die hij precies omwille van het geestelijk leiderschap van begijnen, vanwege zijn medebroeders heeft ondervonden. Omstreeks 1637 of misschien nog vroeger werd de dichter naar St.-Winoksbergen overgeplaatst. Het eerste ontwerp zou dan van vóór de overplaatsing dateren, en het tweede zou te St.-Winoksbergen gemaakt zijn, toen de dichter niet langer meer in het Cloosterken (te Mechelen) was. De moeilijkheden met zijn medebroeders zouden

dan verklaren waarom Cl. in 1637 nog niet was verschenen, de verhuizing naar West-Vlaanderen waarom het pas in 1639 van de pers kwam. Fantasie is echter geen wetenschap!

Ten slotte is er het probleem van de licentie en de approbatie. Hieruit zou blijken dat Cl. misschien in 1629, samen met Bl. R., al klaar was[44].

Zo lang er geen nieuwe gegevens voor de dag komen, verkiezen wij, om het woord van Lucas te gebruiken, het *swijgen pur*[45]. Wij houden het voorzichtigheidshalve bij de feiten. Het hs. biedt ons een (onvolledige) copie van een klad van Cl. Het gaf ons de unieke gelegenheid in de werkkamer of beter de cel van de dichter binnen te stappen. Waarom hij zijn tekst uiteindelijk heeft veranderd of verworpen blijft zijn geheim. De hele omschakeling heeft zeker iets te maken met de polariteit tussen bezitten en verlangen, die aan zoveel mystieke literatuur eigen is.

D. *De prozateksten.*

Vgl. de inhoudsopgave fol. 141r.-150v. Het eerste sermoen (fol. 141r.-148r.) op het thema *Beati oculi qui vident quae vos videtis etc. Luc. 10* handelt over de incarnatie van de Godszoon, waarbij de klemtoon valt op de passie. De geestelijke raadgevingen (fol. 148r.-149r.) richten zich tot de mens die gebukt gaat onder het bewustzijn van zijn zondigheid en ontrouw tegenover God. Zij worden besloten met een gebed, te bidden 'in verstroyth*eydt* en*de* ander quellagie'. Het tweede sermoen (fol. 149r.-150v.) op de tekst *Vivo ego, iam non ego; etc. Gal. 2* is waarschijnlijk slechts fragmentair overgeleverd. Het laatste gedeelte (fol. 150v.) is een waarschuwing tegen de *uutwendige visioenen* en de gevoelige vertroosting (cfr. het expl. in het inhoudsoverzicht).

Tot de opheldering van Lucas' lyriek dragen deze teksten niet bij. Zij kunnen ons wel iets leren over het ontstaan van het hs.[46].

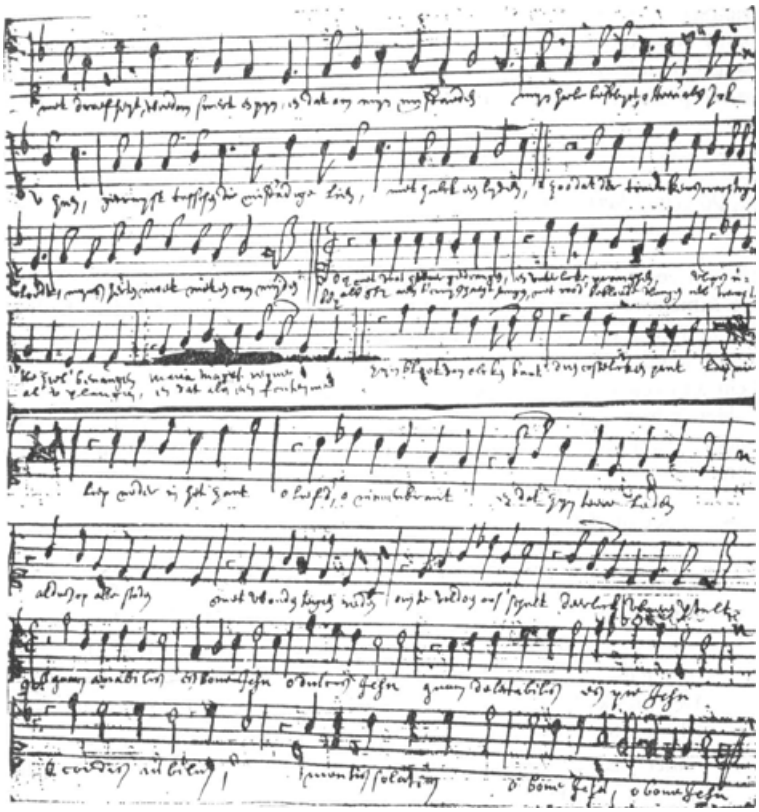
E. *De muzieknotatie.* (cfr. afb. I).

De muzieknotatie werd vermoedelijk niet tegelijk met de teksten in het hs. opgenomen, en geschiedde daarenboven wellicht occasioneel. De talrijke verbeterde of geschrapte folioverwijzingen bij de titels kunnen erop wijzen dat de samensteller oorspronkelijk naar een ander hs. verwees, dat de muziek bevatte waarop de liederen konden worden gezongen. Pas naderhand zou hij zijn liedverzameling van muziek hebben voorzien en wel op

(44) Cfr. onze beschrijving van de drukken.

(45) nr. 162 (fol. 137 v.). Een verklaring die in de druk gewoon een adaptatie voor een breder publiek zou onderkennen lijkt ons, precies omwille van de ingewikkelde dialoogsituatie, al te simplistisch.

(46) Cfr. n.[63] blz. 93.

(63) 'Hc caute legantur et iuxta Ecliae doctrinam intelligantur, de Chro, in suis membris'. De noot doelt op een citaat uit 2 Kor. 5, 19.

Afb. I: Haagse hs., fol. 183v.-184r. (verkleind).

een min of meer toevallige wijze, daar hij hierbij de orde waarin de liederen in het hs. voorkwamen, niet volgde. Voor zover ik heb kunnen nagaan, is de muziek van de liederen uit Bl. R. *meestal* dezelfde als in de druk. Op het ogenblik dat de samensteller zijn handschrift van muzieknotaties voorzag, kende hij dus blijkbaar de composities van Tiburtius. Anderzijds is het eigenaardig dat hij die niet altijd overneemt. Kiest hij of copieërt hij? Voor de datering van het hs. brengt deze overeenkomst met Tiburtius echter geen nieuwe gegevens: de inbreng van de muzieknotatie gebeurde, zoals gezegd, waarschijnlijk achteraf en het valt bovendien niet na te gaan op welk stadium of welke overlevering van Tiburtius' muzikale bewerking zij teruggaat. Uiteindelijk kan enkel een musicoloog uit dit gedeelte van het Haagse hs. de passende besluiten trekken.

4. *Datering, herkomst, geschiedenis.*

Er zijn geen concrete gegevens voorhanden om het handschrift te dateren. De samenstelling ervan nam waarschijnlijk verschillende jaren in beslag: het betreft immers een verzamelbundel. Daar een aantal liederen door dezelfde hand tweemaal in het hs. werden opgenomen, mag men hierbij wellicht aan een vrij langdurige periode denken.

Het is niet onmogelijk dat de lofspreuken of de verzuchtingen die zich onder sommige liederen bevinden, het slot van een schrijfperiode aanduiden:

- onder nr. 4: *O Heere! Wanneer?* (fol. 6r.)[47].
- als slot van de reeks liederen uit Bl. R. (groep A): *Amen! O Heere! Wanneer?* (fol. 72v.)
- een eerste groep liederen van reeks B wordt afgesloten met *Amen* (fol. 79r.).
- onder de liederen 104 en 105 staat telkens: *O Heere! Wanneer?* De spreuk sluit hier evenwel aan bij de inhoud van de liederen (fol. 81v. en 82r.).
- onder lied 108: *Amen bone Jhesu* (fol. 86r.).
- onder lied 109: *Vive Jhesus, duquel la mort monstra, combien l'amour est fort* (fol. 88r.).
- als slot van de liederen van groep C: *O Heere! Wanneer?* (fol. 133v.).

Een terminus postquem is moeilijk vast te stellen: groep A is geen copie van de druk uit 1631. De geïdentificeerde stukken uit de B-reeks stam-

(47) Over de bekendheid en de verspreiding van deze verzuchting zie: G.J. PEETERS, *Frans Vervoort O.F.M. en zijn afhankelijkheid,* Gent, 1968, blz. 104-113.

men meestal uit bundels die rond 1620 werden gedrukt, dus zeker vóór Lucas zijn dichtwerk kon hebben aangevangen. De spelling van het hs. is Gents: overal waar het hs. de destijds in Oost-Vlaanderen gebruikelijke schrijfwijze volgt (*gynck, ontfynck, dynet, draegen, benaut, doorhaut, zeyndt, verlochenyng, t'leven, ic bem)* vertoont de druk uit 1631 Antwerpse vormen (*ghinck, ontfinck, dunct, dragen, benouwt, doorhouwt, sendt, verloochening, d'leven, ick ben*)(48). Daar Lucas vanaf juli 1651 in Gent verbleef en er in de nazomer van 1652 overleed, is het waarschijnlijk dat zijn hs. in deze stad werden bewaard. Is ons hs. een aangepaste selectie uit deze autografen? In dat geval zouden Lucas' liederen er pas ten vroegste vanaf 1651-1652 in zijn opgenomen. Weinig houvast biedt eveneens het onderzoek van de watermerken. Het watermerk waarvan wij in het handschrift veel sporen terugvinden, vertoont een zeer opvallende gelijkenis met BRIQUET, dl. IV, blz. 655, nr. 13206; het betreft een dubbel filigraan met de bekroonde kapitalen AB, boven een druiventros. Vindplaats: Lyon, 1630(49). De wordingsgeschiedenis van ons manuscript zou ik voorlopig(50) in de periode 1650-1660 dateren; het laatste jaartal is hierbij vrij willekeurig.

Op de binnenzijde van de voorband vinden wij de sporen terug van drie eigenaars. Bovenaan staat: + à Mad.elle Antoinette van Huerne. Eronder de handtekening van C.P. Serrure, met het nummer 1147. Ten slotte, het ex-libris van D.F. Scheurleer met het nummer 7402. Op de voorzijde van het voorste schutblad resten nog enkele veiling- of bibliotheekaantekeningen in potlood: in de rechter bovenhoek het doorgehaalde nummer 2198, waaronder de signatuur van de Kon. Bibliotheek; in het midden bovenaan: 21 bis; eronder: Godvruchtige Liedekens, cat. 225. Misschien verwijst deze aanduiding naar de kaartensystemen van de heer J. de Mare, waarvan sprake in Dr. C. BLOKLAND, *Willem Sluiter, 1627-1673.* Assen, 1965, blz. 112, n. 5(51). Op de achterzijde van hetzelfde schutblad eveneens in potlood: 2 d 8.

Het nr. 2831 van de *Catalogue de la bibliothèque de M.C.P. Serrure*(52) verwijst naar ons hs.:

> Godtvruchtige en andere Liedekens uit de XVIIe eeuw, waeronder ‘T'samenspraecke van de innighe Ziele ende de Begeerighe’ eenigen met muziek. Handschrift op papier, van 236 blz. in 12, pergament.

De titel is dezelfde in de cataloog van Scheurleer. Dat de opgave van het aantal blz. en het formaat niet met de werkelijkheid overeenstemt, vormt

(48) Van TOL, *o.c.*, blz. 81.

(49) C.M. BRIQUET, *Les Filigranes,* Parijs-Londen, 1907.
Cfr. fol. 1, 4, 5, 22, 31, 32, 34, 36, 37, 40, 41, 54, 57, 58, 65, 66, 70, 71, 72, 75, 89, 94, 101, 102, 105, 106, 107, 108, 111, 119, 120, 123, 124, 131, 133, 134, 136, 151, 152, 154, 161, 163, 164, 166, 167, 168, 171, 172, 190, 197, 198, 201, 202, 209, 211, 212, 214.

(50) De identificatie van sommige liederen van groep B of de prozastukken kan misschien nieuw licht brengen.

(51) Tot nog toe kon ik deze kaartsystemen niet terugvinden. In de Kon. Bibliotheek te Den Haag blijken ze zoek geraakt.

(52) Brussel, Ollivier, 1872-1873, deel II, blz. 136.

geen onoverkomelijk bezwaar: de catalogi van Ollivier zijn, zoals gezegd, vaak slordig[53].

Daar de verkoop van de bibliotheek van Serrure op 23 okt. 1873 te Brussel plaatsvond, is het niet waarschijnlijk dat Scheurleer daar het handschrift aankocht: hij vermeldt het immers niet in de eerste editie van zijn *Catalogus*, die in 1885-1886 werd uitgegeven, maar pas in 1903[54]. Waar hij het vandaan haalde, heb ik niet kunnen achterhalen. De bibliotheek Scheurleer werd geveild in 1927. Bij die veiling werd de literaire afdeling (lied) gekocht door de Kon. Bibl. van Den Haag[55].

Ons handschrift wordt eveneens vermeld in de catalogus van de verzameling Jean Baron de Pelichy van Huerne, die op 26 juli 1860 werd verkocht. Langs deze weg geraakte het ongetwijfeld in handen van Serrure[56]. Het nummer onder diens handtekening op de binnenzijde van het voorbord is het nummer waaronder het hs. in deze cataloog voorkomt:

> 1147. 'T saemenspraeke van de innighe ziele ende begeerighe et autres chansons flamandes et espagnoles avec indication des airs, manuscrit sur papier in - 18 (blz. 46)[57].

Antoinette van Huerne, die het hs. een tijdlang in haar bezit had, stierf ongehuwd op 27-jarige leeftijd op 1 januari 1824[58]. Haar zuster, Marie-Josephine van Huerne was gehuwd met Jean, baron de Pelichy. Langs haar is het handschrift wellicht in de collectie van haar man beland.

Antoinette was een dochter uit het tweede huwelijk van Joseph van Huerne (de Puyenbeke) (1752-1844). Over hem getuigt GAILLARD: 'Il avait une riche bibliothèque ainsi qu'un cabinet fort remarquable d'antiquités et de tableaux'[59]. Hij was bovendien een groot vriend en de beschermer van de kapucijnen: in 1797, toen het Brugse kapucijnenklooster door de Fransen openbaar werd verkocht, kocht hij met enkele anderen het klooster heimelijk terug voor de paters[60]. Het is derhalve niet onmogelijk dat het hs. uit het kapucijnenbezit stamt[61]. De familie van Huerne die uit Gent afkomstig is, had bovendien reeds vroeg nauwe connecties met de

(53) Cfr. n.(5) blz. 52.
(5) Vgl. W. Gs HELLINGA, , in Inleiding en aantekeningen van Dr. W.A.P. Smit, Zwolle, 1953, blz. 47.
(54) Cfr. n.(3) blz. 51.
(3) 's-Gravenhage, 1893. Niet in de handel. (Eerste) vervolg, 1903.
(55) Mij vriendelijk medegedeeld door Dr. P.C. Boeren.
(56) *Catalogue d'une magnifique et précieuse collection de livres, de manuscrits et d'incunables...délaissés par feu Messire Jean Baron Pelichy - Van Huerne...*, Brugge, 1860.
(57) Deze beschrijving was aanleiding tot de formulering *Liedekens (Godtvruchtige en andere*) in de catalogi van Scheurleer en Serrure.
(58) GAILLARD, V. *Bruges et le Franc,* Brugge, 1854-1864, dl. II, blz. 205; dl. III, blz. 331.
(59) *o.c.*, II, blz. 204.
(60) Hildebrand, X, blz. 257 en 373. Is het uit dankbaarheid dat P. Wenceslaus van Lokeren aan Pelichy in hetzelfde jaar, kort na de verkoop, een stuk van het habijt van de zalige Marcus van Aviano schonk? (vgl. *o.c.*, IX, blz. 440).
(61) Of kreeg hij het van één van zijn tantes, Marie-Françoise van Huerne († 1752), een 'fille recluse' van de derde orde van St. Franciscus, of Marie-Madeleine van Huerne († 1775), begijn te Brugge (Gaillard, *o.c.*, II, blz. 201-202)?

kapucijnen: drie van Huerne's werden kapucijn; leden van de familie treden te Gent herhaaldelijk op als weldoeners en beschermers van de orde[62]. Is het toevallig dat ook dit spoor ons naar Gent leidt?

Dat de copiist een mannelijke kloosterling (kapucijn?) zou geweest zijn, verraadt misschien de L a t i j n s e randnota bij het eerste sermoen op fol. 195v.[63].

II. Het verzamelhandschrift van P. Joannes Bale.

De catalogus van de Verzameling-Scheurleer vermeldt op blz. 195 van het vervolg een

> Verzameling van godsdienstige liederen.
> Handschrift van de XVII^{e} eeuw. 150 f. 4to obl.
> Versierd met fraaie penteekeningen en gegraveerde cartouches.
> Op fol. 150 recto staat 'Hac omnia scripsit, pinxit et calamo fecit frater Joannes Bale, Augustinianus'.

Het handschrift berust eveneens in de K.B. te Den Haag en draagt de signatuur 133 K 14. Het is minder belangrijk dan het eerste en bevat slechts twee teksten die uit de niet gepubliceerde nalatenschap van Lucas van Mechelen zouden kunnen stammen. Daar de naam van de verzamelaar en meteen de ontstaansgeschiedenis van het handschrift bekend is, beperken wij ons, mede omwille van de geringere betekenis van het manuscript, tot de liederen die van Lucas zijn of aan hem kunnen worden toegeschreven.

De Gentenaar Joannes Bale trad in 1640 in de Augustijnenorde in zijn vaderstad. Hij werd geprofest op 7 september 1641. Te Gent, waar hij op 19 augustus 1667 op 51-jarige leeftijd overleed, was hij bekend als predikant, biechtvader, weldoener van armen en zieken, koster en catechist. Het is mogelijk dat de liedverzameling, in een tijd waar zanglust en catechese hand in hand gingen[64], in verband moet worden gebracht met Bale's apostolaat als catechist en koster (waarmee ook vaak 'orgelist' wordt bedoeld)[65].

In het bijzonder fraaie handschrift noteren wij de volgende liederen van Lucas[66]:

(62) Werden kapucijn: Michael Angelus van Gent († 1626), Franciscus Maria van Gent († 1647) en Judocus van Gent († 1681) (Hildebrand, VII, nrs. 3552, 2067, 2906); Zie ook I, blz. 259, 336; V, blz. 204, n. 1, 209, n. 5, 375 en IX, blz. 23, n. 29.

(63) 'H*ae*c caute legantur et iuxta Ecl*es*iae doctrinam intelligantur, de Chr*ist*o, in suis membris'. De noot doelt op een citaat uit 2 Kor. 5, 19.

(64) Vgl. W.H. BEUKEN, *Catechese en zanglust in de tijd der Contra-reformatie* in *Tijdschrift voor Taal- en Letteren*, XVI, (1938), blz. 32-34.

(65) De gegevens over Joannes Bale bezorgde mij wijlen P. Norbert Teeuwen, OSA.

(66) Het hs. is niet gepagineerd. De moderne paginering is van mij.

1. (1)-(3)	Een nieu geestelyck liedeken op de wijse O heylich eeuwich Godt	(= Bl. R. 2/4).
2. (3)-(5)	Een nieu Geestelyck Liet op de wijse het is een Herder vroech opgestaen	(= Bl. R. 13/31).
3. (5)-(8)	Een nieu Geestelyck Liedeken op de wyse Lief is den moet nu al verloren	(= Bl. R. 64/156).
4. (8)-(9)	Een nieu geestelyck Liedeken op de wijse Jerusalem kleijn groote Stadt	(= de eerste zeven str. van Bl. R. 53/128).
5. (279)-(280)	Ander schoon nieuw liedeken van een devote siele haer selven grootelyckx nu verblijende om datse was verciert met veel diversche schoone deuchden. Op deze nieu wijse Met vrucht	(= Bl. R. 33/80).
6. (283)-(285)	Een schoon nieu Liedeken van een godvruchte ziele selve haer zeer verblyende om datse nu was gecomen Inde eeuwighe Glorie Op dese wyse Als wy verre wanden vallentijn	(= Bl. R. 1/1; de slotstrofe ontbreekt).
7. (293)-(294)	Een schoon nieu liedeken van een devote ziel haer selven grootelyckx verblijende om datse was brandende Inde groote liefde van Godt almachtig op de wijse: waertoe maect mondeken Rijn	(= Bl. R. 56/136; eerste zes strofen).
8. (295)-(296)	Een schoon nieuw liedeken van een godvruchtege ziele haer selver zeer verblijende om datse mochte genieten het aenschauwen van Godt almachtich op dese wijse: Schoon Godin mocht mij Ghebeuren	(= Bl. R. 39/93; eerste zes strofen).

Tot zover de bekende liederen. De nrs. 2 en 3 hebben een nieuwe wijsaanduiding, terwijl de melodie-opgaven van de nrs. 4, 5, 6 en 7, die op Bl. R. teruggaan, zeer gebrekkig zijn. Bale ontleent al de liederen aan Lucas' eerste bundel. Hij noemt alle liederen nieuw, alhoewel Bl. R. al negen jaar was verschenen toen hij in het klooster trad. Copieerde hij uit een hs. van Lucas? In deze richting wijzen misschien de twee liedteksten, die vermoedelijk uit de nalatenschap van Lucas stammen. Is het toevallig dat Bale's

verzameling, zoals het eerste handschrift, te Gent ontstond, de stad waar de dichter was overleden en de postume Dr. All. en D.S.N. het licht zagen?

Wij geven de tekst van beide liederen in *bijlage III.* De titel van deze gezangen luidt:

1. (277)-(278)	Een schoon nieu Liedeken van een godtvruchtige Ziele selve haer seer verblyende om datse sich heeft gheoffent (sic) in diversche schoone deugden. stemme O Godt nu is den dach Ghekomen.
2. (281)-(282)	Een schoon nieuw liedeken van een devote siele haer selven grootelickx verblyende om datse was onsteken inde brandende liefde van Christus Jesus Op de wijse: Eijlaes, Wat groote smert Ghevoelt mijn hert etc...

Een en ander in deze tekst pleit onmiskenbaar voor Lucas' auteurschap. Beide zijn ze opgenomen in een groep liederen over een zich *verblijende* ziel, die hoofdzakelijk uit authentische teksten van de kapucijn is samengesteld. Niet alleen stemmen themata en terminologie met Lucas' bundels overeen - wat op zichzelf geen definitief argument kan zijn[67] - maar er zijn strofen die duidelijk het allegorisch verloop van Bl. R. impliceren. In de voorlaatste strofe van lied 1 luidt het dat de ziel *over zee is ghevaren naer de wostijn* waar zij God vindt en in hem rust. Het gehele lied bezingt bovendien de afgescheidenheid zoals die in Bl. R. wordt voorgesteld. Het tweede lied, dat vanaf de tweede strofe aan een tekst van *Begheerighe* doet denken, refereert blijkbaar naar de extatische slotliederen van Bl. R.: cfr. het flauwvallen[68] en het sterven van de ziel door *den brant der minne wonden.* Een dwingend bewijs is echter niet voorhanden: ofwel zijn deze teksten van Lucas en gaan zij terug op niet-gepubliceerde later geschreven gedeelten of een voorontwerp van de Bl. R.-allegorie, ofwel zijn zij naar aanleiding van Bl. R. door iemand anders geschreven. Een originele bijdrage tot het thematisch en terminologisch onderzoek van Lucas' bundels vormen zij evenwel niet.

(67) Cfr. het beeld van het stilstaand water in het slot van lied 1 en Bl. R. 70/173. Over de gebreken van dergelijke argumenten zie het volgende hoofdstuk.

(68) Vgl. inzonderheid. Bl. R. 33/80, slotstr. en 109/279 str. 6.

Hoofdstuk IV. Den Seraphynschen Nachtegael, Gent, 1684.

In 1684 verscheen te Gent een liedbundeltje, *Den Seraphynschen Nachtegael*, dat door verschillende navorsers als een werk van Lucas van Mechelen wordt aangezien[(1)]. Daar over dit auteurschap geen uiteindelijke zekerheid bestaat, bespreken wij dit werk afzonderlijk.

BCNI, nr. 14364; *Bibliographie Gantoise*, II, 303; F.L., XVII, (1934), blz. 453; O.G.E., IX, (1935), blz. 241 en XXXIX (1965), blz. 357-358.

Titelblad: DEN // SERAPHYNSCHEN // NACHTEGAEL, // Singhende Godts Lof, ende aenwysende den // Wegh tot de hooghste Volmaecktheyt, // IN DEN // H. ENDE SERAPHYNSCHEN VADER // FRANCISCUS, // Door het Verhael van sijn Wonder- // baer Leven. // Ghedeelt in Vier Deelen. // I. In sijn wereltlick Leven, als in den NACHT. // II. In sijn Bekeeringhe, als in den DAGHRAET. // III. In sijn opperste Volmaecktheyt, als in den MIDDAGH. // IV. In sijn lyden dorrigheyt, etc. ende over- // vloedigheyt, als in WINTER en SOMER. // TE GENDT, // Ghedruckt by JAN DANCKAERT, woonende in // de Veltstraet, in Sinte PIETER, 1684.

14,5 × 9,5 cm; (9) + 81 blz.

(1). Blanco.
(2). Titelplaat: afbeelding van St. Franciscus. Bovenaan de tekst: Vivo ego, iam. non ego, vivit vero in me Christus. Galat. 2. Onderaan: Mihi autem absit gloriari nisi in Cruce. D.N. Iesu C. Galat. 6. - De prent is van Michel Heylbrouck of Heilbrock, die te Gent werkzaam was[(2)].
(3). Titelblad.
(4). Blanco.
(5)-(9). Opdracht vanden Drucker, aen de Eerw: en*de* Godtvruchtighe Religieuse Suster Gertrudis van S. Jan, Moeder van het seer Godt-

(1) Fr. BERTRAND, *Den Seraphynschen Nachtegael,* in *Biekorf*, XX, (1909), blz. 90-96 en 105-109; HILDEBRAND, *o.c.*, O.G.E., IX (1935), blz. 240-243; OPTATUS, *De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVII^e^ en XVIII^e^ eeuw*, Utrecht-Brussel, 1948, blz. 121; H. VERBEKE, *Het geestelijk liedboek in de Zuidelijke Nederlanden*, O.G.E., XXXIX (1965), blz. 357-358; J.F.J. van TOL, *o.c.*, blz. 80-81. M. VERJANS laat in zijn *Franciscaansche dichters der Contra-Reformatie*, F.L., XVII, (1934), blz. 453 het auteurschap van de bundel in het midden. Hetzelfde doet S. AXTERS, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* Antwerpen, 1960, dl. IV, blz. 57.
(2) E.M.H. DE SEYN, *o.c.*, blz. 109: Heylbroeck (1664-1733) tekende veel voor dovotieboekjes.

vruchtigh Clooster der Penitenten op S. Jacobs tot Gendt; Ende oock aen alle de andere Eerw: en Godvruchtighe Religieusen van het zelve Clooster (in verzen).
1-2. Voor-reden (in verzen).
3-9. Het I. Deel.
10-35. Het II. Deel.
36-55. Het III. Deel.
56-75. Het IV. Deel.
76. Naer-reden (in verzen).
77-80. Tot den leser (in verzen).
80. Approbatie in verzen van Guilielmus Arents, ongedateerd:
Saligh sijn sy die niet dan liefde alleen weten;
Want Godt wort anders niet dan door liefde beseten;
Die door de liefd'alleen wilt eene met Godt wesen
Die magh door Liefd'alleen dees Refereynen lesen.
80-81. Aanduiding van de 'Voysen ofte Wijsen'.

Vindplaatsen:
Brussel, K.B.: L.P. 46926
Gent, U.B.: G. 1303
's-Gravenhage, K.B.: 4 E 28
Izegem, Kapucijnenklooster: VIII.D.9.
Leuven, U.B.: A 23538 (Université Catholique de Louvain).

Het auteursprobleem

a) Externe gegevens.

Er zijn in het drukje verschillende uiterlijke gegevens voorhanden die als argumenten voor het auteurschap van Lucas werden aangewend:

1) De approbatie is van G. Arents, die, zoals gezegd, reeds in 1639 was overleden. D.S.N. zou dus vóór dit jaar zijn geschreven. Het is dezelfde Arents die in 1629 Bl. R. approbeerde en van wie een approbatie in de druk van 1674 werd opgenomen. Bovendien is de berijmde goedkeuring van D.S.N. eenvoudig een verbeterde versie van die van 1674: door de drukker (?) werd de versmaat verbeterd en de onvolmaakte rijmen *ontsteken/ beseten* werden vervangen door het rijmpaar *weten/beseten.* Voor de ed. 1674 en D.S.N. schreef Arents bijgevolg dezelfde goedkeuring, wat erop zou wijzen dat beide werken oorspronkelijk samenhoorden[3].

2) Het werk werd, zoals de tekst van Dr. All., in Gent, waar Lucas was overleden, uitgegeven. Ook beide hs. stammen uit Gent!

(3) Uit deze vroege approbatie concludeerde Fr. BERTRAND nogal voorbarig dat de editie van 1684 een herdruk moest zijn (*o.c.*, blz. 106).

3) Herhaaldelijk wordt voor de zangwijzen naar Bl. R. 1674 verwezen.
4) In sommige gevallen is D.S.N. met een authentisch dichtwerk van Lucas ingebonden[4].

Op zichzelf bezitten bovenstaande argumenten geen definitieve bewijskracht:
1) Het overtuigendst klinkt ongetwijfeld het bewijs van de approbatie. Men kan evenwel terecht hiertegen opwerpen dat niets Arents belette voor verschillende werken dezelfde of een gelijkaardige formule te gebruiken; ook het feit dat de approbatie vóór 1639 werd opgesteld, biedt voor Lucas' auteurschap geen garanties. Bovendien blijken de uitgevers van 1674 D.S.N. niet te kennen.
2) De Gentse afkomst van het drukje is hoogstens een indicatie, meer niet. Hetzelfde geldt voor het vierde argument.
3) Dat de wijsaanduiding naar Bl. R. verwijzen bewijst eigenlijk niets: er zijn nog liedbundels die van de melodieën uit Bl. R. hebben gebruik gemaakt[5]. De verwijzingen kunnen bovendien niet, zoals in Cl. 1639 het geval was, van Lucas stammen, daar ze alle de ed. 1674 op het oog hebben.

Enkele gegevens die op het eerste gezicht tegen Lucas' auteurschap pleiten, bezitten op hun beurt niet zoveel draagkracht:
1) Op de titelplaat wordt St. Franciscus afgebeeld zonder baard en in recollectenpij. Daar de afbeelding van de stichter toen een twistpunt was tussen de verschillende takken van de orde, is het vrijwel ondenkbaar dat er bij de uitgave kapucijnen zouden gemoeid geweest zijn.
2) De drukker draagt het werk op aan de zusters Penitenten, die meer betrekkingen hadden met de recollecten dan met de kapucijnen, die zich in die tijd slechts weinig met kloosterzusters inlieten[6].
Zowel de titelplaat als de opdracht zijn het initiatief van de drukker: zij staan het auteurschap van Lucas niet in de weg. De stof van de bundel kan ook de belangstelling van andere takken van de orde hebben gewekt[7].

(4) In het exemplaar uit Izegem is D.S.N. met Cloosterken (1639) samengebonden. De *Bibliotheca Willemsiana* kent een uitgave waar de bundel met de editie van 1674 is gebonden (nr. 4489). Hetzelfde noteerden wij in een catalogus van het antiquariaat B.M. Israël (cat. 32, Arnhem, 1937).

Vroeger werd een boekband niet automatisch bezorgd door de drukker. Tot in de 18e eeuw stond de koper doorgaans zelf in voor de aankleding van het aangeschafte werk. Meestal werden de katernen zeer summier samengebonden en gehuld in een slap perkamenten omslag (R.B. Mc. KERROW, *An Introduction to Bibliography for Literay Students*, Oxford, 1928, blz. 123). Het feit dat verschillende klanten D.S.N. met een werk van Lucas hebben samengebonden kan erop wijzen dat men rond 1684 D.S.N. aan de Mechelse kapucijn toeschreef. Maar hoe verklaart men dan dat Danckaert blijkbaar de auteur niet kende?

(5) O.a. *Den Gheestelycken Nachtegael,* Antwerpen, *1934.* De in 1660 te Utrecht gedrukte *Lust- en Bloemenhoff*, (O.G.E., XXXVIII, (1964), blz. 381-382) verwijst in de *Aenspraeck tot den Leser* naar de *nieuwe voysen* van Bl. R. (blz.[3]).

(3) Uit deze vroege approbatie concludeerde Fr. BERTRAND nogal voorbarig dat de editie van 1684 een herdruk moest zijn (, blz. 106).

(6) O.G.E., IX, (1935), blz. 242.

(7) Toch noteerde ik enkele exemplaren waar de titelplaat is uitgescheurd (Brussel, K.B.: L.P. 46926; Leuven, U.B.: A 23538; Izegem, Kapucijnenklooster, VIII.D.9). Is dit geschied in kapucijnenmilieus?

3) De *volledige* anonimiteit van de bundel zou Lucas' auteurschap in de weg staan. In *Het Boeck der Gheesteliicke Sanghen* is altijd sprake van *eenen Religieus van d'Oorden...ghenoemt Minderbroederen Capucynen;* in D.S.N. ontbreekt de formule. Een dergelijk argument weegt niet zwaar, maar het verdient aandacht dat geen enkel contemporain gedrukt of archivalisch bibliografisch register van de orde, D.S.N. als een werk van Lucas vermeldt.

b) Interne gegevens.

Steviger, maar evenmin definitief, klinken enkele argumenten van de inwendige tekstkritiek. Voor enkele *Liedekens,* waarvan het taalgebruik, de stijl en de inhoud sterk aan de bundels van de kapucijn herinneren, staat sinds de ontdekking van het Haagse hs. het auteurschap van Lucas vast. J.F.J. van Tol wees erop dat de liedekens '*Hoe dat Franciscus ter H. Communie was gaende*' (blz. 23) en '*Franciscus looft ende verheft het Ghebedt*' (blz. 46) in het hs. voorkomen (resp. de nrs. 134, fol. 111v. en 160, fol. 135r.)[8] met lichte tekstaanpassingen. Er zijn echter nog meer teksten in het hs. aanwezig die naar D.S.N. wijzen: het lied '*Den regel van t'cloosterken*' (nr. 135, fol. 112v.) komt in een wel zeer aangepaste vorm voor in D.S.N. als het Liedeken '*Franciscus in d'eenigheyt leert voor Reghel sijns levens nemen het heyligh Evangelie, ende den wille Godts*' (blz. 21). Daar deze teksten een belangrijke bijdrage betekenen in de discussie over het auteurschap van D.S.N. geven wij twee ervan integraal weer. Het lied over het *ghebedt* dat in D.S.N. het minst aantal wijzigingen heeft ondergaan, laten wij achterwege. Links geven wij de tekst uit het hs. weer, rechts de tekst uit D.S.N.

a) *Hs. nr. 134, fol. 111v.*	***D.S.N. blz. 23.***
Een over-edel oeffenynghe	Een over edel oeffeninghe
in dien hoogh-ghewenschten staet,	In dien gheestelicken Staet,
is die spys'vol troost zonderlynge,	Vol vroeylickheden sonderlinghe
daermen int'cloosterken ontfangt.	Daer-men in Godt recht mede gaet,
daer t'clooster leven heel aen hangt.	Is die Spys die-men daer ontfanght,
	Daer 't leven of die doodt aen-hanght.
Die ziel' dan, om te nutten weerdich	Franciscus om te nutten weerdigh
t'groot goet, dat haer, daer is bereet,	Die Spyse die daer is bereet,
en spoeyt haer daer niet te lichtveerdich	En spoeyt hem daer niet toe lichtveerdigh;
maer met een diep claer onderscheet	Maer met een reyn en claer bescheet;
of haer mocht' van dat pur geniet,	Waer hy door-merckt en wel door-siet,
int'cloosterken weerhouden ijet.	Ofte hem hier vermiddelt jet.

(8) *o.c.*, blz. 81. Wij volgen zijn (verkeerde) nummering van de liederen niet.

Van al dat staen mocht'tusschen beyden,
of tot den inganck doen belet,
hout zy haer innich afgescheyden,
om in dat een te zyn geset,
en gaet zoo, met aendacht'nauw'
int'cloosterken, tot Godt, getrauw'.

Om haeren Schepper recht te nutten,
met zuyver hert', en meyningh'pur,
een liefde zoect zy uut te putten,
boven die liefde van natur':
z'en heeft gedachte noch gemerck
int'cloosterken, dan op Godts werck.

Los ende vry, bloot en ontslaegen,
ontkleet, ontcommert, onbeswaert,
ziet zy haer trauw' t'hemwaerts te
draegen,
die t'haerwaerts zyne liefde baert,
z'en heeft opsichte anders geen,
in t'cloosterken, dan dat alleen.

Om haeren Godt pur te ghebruycken,
met een begeerte ongeblust,
daer Godts ryckheden haer ontluyken,
die hongerighe ziele lust:
aleenelick dat eewich Goet,
haer in dat cloosterken voldoet.

Op die daer laet zijn liefde blycken
staen haer gemercken onberoert,
haer ooge ziet zonder afwycken,
waer haer den Alderhoochsten voert:
int'cloosterken, gedurich gae'
slaet zy den afgrondt van genae'.

Wat haer incomt, laet zy verdwijnen
zy heeft alleen den liefsten vast
zy toeft hem, zelfv'met zyne wynen,
zy hout hem tot zyn spys'te gast':
int'cloosterken, tot dat bancquet
nood zy hem, dat hy daer voorset.

Van al't ghen'dat hem uyt mocht leyden,
Of tot den in-ganck doen belet,
Siet hy hem innighlick te scheyden,
En in dat een te sijn gheset:
En gaet soo met een ooghe nauw'
Vol vreught ter taefel Godts ghetrauw.

Om die verheven spijs t'ontfanghen
Met suyver hert en meyningh'puer,
In Godt gherecht staen sijn op-ganghen,

Boven toe-voeghen van natuer:
Sijn claer ghemerck, sijn claer ghesicht,

Woont staedigh in dat Hemels licht.

Los ende vry in aller wyse
Van al dat niet bloot Godt en is,
Gaet hy tot die Hemelsche Spyse,
Die uyt-werckt alle laevenis:
Zijn meyninghe is anders gheen
Dan Godt die hy aen-siet alleen.

In dat gheniet, in dat ghebruycken
Met on-versaedelicken lust,
Daer Godts ryckheden haer ontluycken

Die hongherighe ziele rust:
Te cleyn is't al dat sy ontmoet,
Dat min is dan dat eewigh goet.

Haer ooghe siet, sonder af-wycken
Met een in-blyven on-beroert,
Op die daer laet sijn goetheyt blycken
Daer hy die ziele inne-voert:
Hem alleen wilt zy gaede slaen,
Hem alleen wilt zy schauwen aen.

Wat haer incomt, laet zy verdwijnen,
Sy heeft alleen den liefsten vast;
Sy toeft hem selfs met sijne wijnen,
Sy houdt hem self alleen te gast,
Sy set hem voor dat soet Bancket,
Dat hy haer self heeft voor gheset.

Die zoeticheyt, laet zy hem smaecken,
die zy van zyn genaede heeft,
met die vreucht, wilt zy hem vermaecken,

die hy haer te bevijnden geeft:
wat haer in'cloosterken gewordt,
in haeren liefsten weder stort.

Niet anders en laet sy hem smaecken,
Dan dat hy haer gheschoncken heeft;
Dat is sijn vreught, al sijn vermaecken
Dat hem die ziel dat weder gheeft.
Met haer eet hy dan ende drinckt
Als sy hem 't selfste weder-schinckt.

Hem geeft zy, wat hy heeft gegeven
van liefde wilt zy zyn verteert,
zy wilt dat hy in haer zal leven,
daer zy t'ontworden in begeert:
die spys, int'cloosterken voorwaer,
in hem die ziele voert, uut haer.

Den weder-schinck dan om te wesen
Puer soo hy dien van haer begheert,
Moet syn, in haeren uyt-ghelesen
Staen verniet, en heel verteert.
Hem en ghelieft noch en behaeght
Dat t'sijn, dat sy hem puer op-draeght.

Gheeft zy dat hy haer heeft ghegheven

Soo is 't claer, al wat sy hem biedt
'T is waerheyt puer, 't is gheest en leven,

Het is Godt self en anders niet;
'T is eene gifte voor haer bey
Weerder dan gifte alderley.

Hier vindt sy't al, in een verliesen
Dat sy oyt elders heeft ghesocht;
Veel meer dan sy self kan verkiesen,
Veel meer dan sy self wenschen mocht.

Vrienden, soo-daenich is het goet,
Daer-men hier van Communie doet.

De slotstrofe uit het hs. werd tot twee strofen omgewerkt in D.S.N. De slotstrofe van D.S.N. is in het hs. afwezig. Zij wekt echter wel herinneringen aan de 7^{e} strofe van hs., nr. 121, fol. 101r.:

> Al dat zy zoect, is te verliesen,
> t'verlies is haer, dat aldermeest'gewin,
> z'en kan niet dan den Niet verkiesen,
> daer zy den Al, alleen kan vynden in;
> dat cloosterken leyt op die straeten(9),
> daert'al om Al moet zyn gelaeten.

***Hs. nr. 135, fol. 112v.* (cfr. afb. II).**

Een plaetse zoet, een stede vol welluste,

is dat hemels geniet,
dat huys des vred's, die woonynge vol ruste,
daer Godt is watmen ziet,
daer anders niet de ziel'en dynct,
dan op die t'cloosterken haer schynct.

Sy siet den Heer', zy voelt de minnevoncken
die in dat hemelryck,
haer vol vermaeck, van hem worden geschonken,
en thoonen staedelick
om pur te doen haer wercken al,
hoe zy int'cloosterken staen zal.

D.S.N., blz. 21.

O eensaemheyt! ô stede vol wellusten
En vol Hemels gheniet!
Die plaets des vreeds, die voestere van ruste,
Daer Godt is wat-men siet
Daer anders niet de ziele en dinckt
Dan t'eeuwigh licht, dat haer in-blinckt.

Franciscus sagh dat licht, die gulden Straelen,
Uyt dat schoon Hemel-ryck
Vol soetigheyt, vol blijdschap in hem daelen;
En toonen staedelick,
Om puer te doen sijn wercken al
Hoe dat hy Godts woort volghen sal.

(9) Boven *leyt* werd door dezelfde hand (later?) *licht* geschreven.

Den wille Godts, moet haeren wille wesen,
dat is alleen haer werck,
dat zy daer in gedurelick moet lesen,
en slaen op, haer gemerck,
om in dat cloosterken gewaer
te worden, alle goet in haer.

Dat Godlick woort, moet sijnen reghel wesen,
Dat is alleen sijn werck,
Dat hy aldaer gheduerelick moet lesen;

En slaen al sijn ghemerck,
Dat dit alleen hem lonckt en treckt,
En hem tot sijnen Godt verweckt.

Afb. II: Haagse hs., fol. 112v.-113r. (verkleind).

Haer leven heel, dat zij moet onderhouwen,
staet daer bescreven in,
daerop alleen mach zy haer tempel bauwen,
dat van haer meer noch min
verheyscht, int'cloosterken en wordt,
dan staet in desen reghel kort.

Godts wil vindt hy claer in zyn woordt beschreven
Naer welcken men behoort
En moet hier op der aert Goddelick leven;

'T is al dien wil en woort
Dat hy met al syn aen-dacht
Hem Goddelick draeght dagh ende nacht.

Daer vynt zyt'al, daer kan zyt al geleeren

volgende dien staet,
hoe dat zy moet voor t'aenschyn Godts verkeeren,
en gaen, zoo men daer gaet;
en houden hemels haer gedacht'
int cloosterken dach ende nacht.

O wille Godts, reghel van hoogher weerden
Wat sluyt ghy al in u!
Hoe hoogh voert ghy de ziel uytter eerden,
'T welck zy bevint daer nu,
Vol rust in't opperste ghehooght,
Die Godt sijn zalicheyt vertooght.

Wat dat zy doet, t'moet haer al, van haer scheyden,
zoud't maer den regel zyn,
het moet haer al opt'hoogste inne leyden,

met overpur verdwyn:
zoo moet zy staen, dat wat zy raect
int'cloosterken, dat hoogste smaect.

Noch werck noch plaets en mach haer van Godt scheyden
Om Godt ghelijck te sijn:
Waer dat zy gaet, daermoet haer Godt gheleijden,
en toonen sijn aenschyn:
Sulckx moet zy sijn dat wat sy raeckt.
Het haer in Godt, Godt ghelijck maeckt.

Gaet zy te choor', gaet zy te miss', te kercken
ten refter, tot haer cell',
ter taefel Godts, ter less', te rust', te wercken
t'moet haer al evenwel,
om diet'int'cloosterken gebiedt
Godt zelfv'zyn, ende anders niet.

Dus Goddelick veredelt ende puere
In Godt ghevesticht staet
Onsen Franciscus verr'boven natuere,
Hy synen wil uyt gaet;
Als die naer dienen reghel leeft
Die door sijn woort hem Godt daer gheeft.

In haer en mach noch will'staen noch gepeyse,
dan zoo'den regel seet;
van als moet zy haer houden t'elcker reyse,
ontcom*m*ert, onbekleet,
om naer des reghels pur vermaen,
oprecht int'cloosterken te staen.

In hem en comen noch wille noch ghepeijsen
Oft 't moet Godt brenghen me
Hy wilt eerst sien Godts aenschijn 't elcker reysen,
Eer hy hem stelt te vre:
Al om wilt hy hem gaede slaen
Om noeyt uyt sijnen wil te gaen.

Die met Godt wilt, in die bly'stede
woonen,
moet dat punt houden vast,
dat zy haer ziet Godt onderdach te
thoonen,
zoot'den will'Godts belast,
in dien regel overzoet
int'cloosterken altoos voldoet.

De afstand tussen hs. en D.S.N. is hier weliswaar zeer groot, maar men ziet duidelijk dat het lied over *den regel van t'cloosterken* het Franciscus-

lied heeft beïnvloed. Sommige strofen lopen echter helemaal uiteen en de slotstrofe uit het hs. vindt geen repliek in de druk.

Doen deze teksten de balans ongetwijfeld ten gunste van Lucas' auteurschap van D.S.N. overhellen, volledige zekerheid bieden zij evenwel niet. De bewerker van de teksten uit het hs. hoeft niet per se Lucas te zijn, alhoewel de analyse van het manuscript ons leerde dat de kapucijn veel van zijn liederen heeft herwerkt. De dichtwijze en het taalgebruik sluiten echter zo nauw aan bij Lucas' authentisch werk, dat twijfel vrijwel uitgesloten is(10). Of dit ook het geval is voor de teksten uit D.S.N. die niet in het hs. voorhanden zijn, is een andere vraag.

D.S.N. vertoont een eigenaardige structuur. Zoals de titel het duidelijk maakt valt de klemtoon niet op het verhaal van Franciscus' leven, maar op de geestelijke opgang van de ziel, die geïllustreerd wordt *in den H. ende seraphynschen Vader Franciscus.* Het gaat niet om een stukje geestelijke epiek; net zoals in Lucas authentische bundels zijn hier een aantal liederen verzameld die de innerlijke groei naar de mystieke volmaaktheid bezingen: de geschiedenis van de *ziele* is echter door de geschiedenis van Franciscus vervangen. Bij de uiterlijke gegevens uit de *vita Francisci* wordt niet uitdrukkelijk stilgestaan: zij worden als bekend verondersteld en vormen slechts aanleiding tot beschouwingen over de inwendige voortgang van de heilige(11). Zo gezien is het liedboek enkel een variante van de drie delen van *Den Boeck der Gheesteliicke Sanghen*, een nieuwe schildering in liederen van de mystieke opgang. Bij nader toezien zijn er wat betreft de uitwerking en de compositie van de bundel evenveel verschillen. De methode van de dialoog is volledig verlaten. Nu eens spreekt de dichter Franciscus aan - op deze wijze wordt diens ‘leven’ voorgesteld -, dan weer legt hij liederen in de mond van de heilige. Van een samenspraak valt geen spoor meer te bekennen. Deze twee hoofdtypes van liederen worden afgewisseld door liederen o v e r Franciscus (in de derde persoon); in één lied wordt van de tweede naar de derde persoon overgestapt (blz. 28); in een ander is God (Christus?) zelf aan het woord. Daarentegen worden de liederen binnen een duidelijk allegorisch schema gerangschikt: Franciscus' weg tot de volmaaktheid wordt voorgesteld in vier etappen, die telkens een deel van de bundel uitmaken: I. ‘*het wereltlick leven, als in den Nacht*’, II. ‘*de Bekeeringhe, als in den Dagraet*’, III. ‘*De opperste Volmaecktheyt, als in den Middagh*’, IV. ‘*lyden, dorricheyt...ende overvloedigheyt, als in den Winter en Somer*’. Elk van de delen wordt ingedeeld in een ongelijk aantal kapittels. Merkwaardiger, en in Lucas' bundels eveneens onbekend, is het

(10) Een uitzondering vormt het monosyllabisch gebruik van het demonstratieve of relatieve *dien*, dat in Lucas' authentisch bevonden liederen vrijwel altijd tweesyllabisch is.

(11) Op deze wijze zijn allusies voorhanden op Franciscus' zondig leven (Dl. I, cap. 1), de bespotting bij zijn bekering, de woede van zijn vader, de heilige die zijn kleren schenkt aan de bisschop (Dl. II, cap. 1). Verder zijn er uiteraard de talrijke zinspelingen op de stigmatisatie (blz. 12; blz. 33: *Franciscus trauwt met het Cruys;* blz. 48: *Franciscus ontfanghende de vijf H. Wonden wort in Christus overformt;* blz. 54); Franciscus' omgang met de dieren wordt vermeld op blz. 52.

feit dat haast 70% van het tekstmateriaal uit alexandrijnen bestaat, een versvorm die door Lucas slechts in zijn zgn. *Eechen-dichten* of opdrachten wordt aangewend. Daarenboven maakt de dichter van D.S.N. gebruik van het zgn. middenrijm: de syllabe vóór de cesuur rijmt met dezelfde syllabe uit het volgende vers; zulks komt in de *Eechen-dichten* niet voor, en verhoogt in sterke mate de eentonigheid van de bewuste liedteksten. Uiteraard is dit middenrijm altijd mannelijk. Al de liederen '*van die soorte*' (blz. 80) zijn opgebouwd uit een willekeurig en hoog aantal vierregelige strofen en bezitten dezelfde wijsaanduiding. De opgegeven melodieën zijn:

- Als van liefde ghewont
- Gheluckigh is den mensch
- Het eenigh over-soet
- Wonderbaer was den Boom
- Edel Artisten coen.
- B. Req. 102.

Het aangeduide lied uit Bl. R. (*Die recht naer vrede staet / moet dicks onvrede lijden*) wordt zowel in 1631 als 1674 van de wijze *Edel artisten coen* voorzien. De strofe bestaat er uit vier min of meer regelmatige zesvoetige jamben, eveneens met een middenrijm in de derde voet. Met de gladde alexandrijnen uit D.S.N. heeft het lied verder geen uitstaans. Zo is het middenrijm er zowel mannelijk als vrouwelijk. De elf teksten die niet in alexandrijnen zijn geschreven, dragen alle het opschrift *Liedeken*, wat wat voor de andere teksten slechts zelden het geval is. Inhoudelijk wijken zij niet af van de alexandrijnen; m.a.w. deze *liedekens* bezitten geen bijzondere functie: zij kunnen zowel over Franciscus handelen, als de heilige zelf aan het woord laten. Tot deze groep behoren de drie teksten die eveneens in het hs. voorkomen. Dit alles pleit niet tegen, maar ook niet voor Lucas' auteurschap. De zgn. *Liedekens* vormen geen vreemd bestanddeel in het geheel. Op grond van de aangegeven vormverschillen kan men niet tot een verschillende herkomst van alexandrijnen en *Liedekens* besluiten. Het is evenwel niet zo duidelijk of de alexandrijnen oorspronkelijk als liederen werden opgevat. Dat ook of zelfs de *Op-dracht vanden Drucker* evenals de epiloog *Tot den Leser* een melodie krijgen toebedeeld, lijkt erop te wijzen dat pas naderhand werd besloten alle teksten van een zangwijze te voorzien. Voor de alexandrijnen is dit, zoals gezegd, steeds dezelfde. De wijzen worden trouwens achteraan in de bundel opgesomd. De titel van dit register klinkt alsof het om een toemaat gaat:

> Noteert dat de voorgaende dichten connen ghesonghen worden op de naer-volghende voysen ofte wysen.

Slechts tweemaal wordt in de tekst naar een melodie verwezen (blz. 5 en 30). Dit geschiedt uiteraard bij een tekst die als *Liedeken* wordt gekwalificeerd. Is deze hypothese juist, dan moet men bij een eventuele erkenning van Lucas' auteurschap, in acht nemen dat de kapucijn in dat geval niet alleen de schepper is van een aantal liedbundels, maar ook een versbundel zou hebben geschreven, waarin een elftal liederen zijn opgenomen. Uiter-

aard vormt deze vaststelling geen positieve bijdrage voor Lucas' auteurschap.

Wil men Lucas' naam enkel met de *Liedekens* verbinden, dan moet men deze teksten grondig met de alexandrijnen confronteren, en dit tegen de achtergrond van het authentisch bevonden oeuvre.

Reeds onmiddellijk dient hierbij gewaarschuwd tegen de methode die een dergelijke vergelijking vanuit de mystieke thematiek en terminologie van de bundels zou willen doorvoeren. Zeker, er is zowel terminologisch als thematisch een opmerkelijke afwezigheid van verschillen, om niet te zeggen een grote overeenkomst tussen het *Boeck der Gheesteliicke Sanghen* en D.S.N.: beide werken verkondigen dezelfde onthechtingsmystiek, waarbij de navolging van het Kruis, de vernietiging, de ootmoedigheid, de ontbeelding en de armoede centraal staan. Terminologisch overlappen zij elkaar volkomen, tot in de intensiteitsgraad van het gebruikte mystieke woordmateriaal toe; ik wijs vooral op de predominantie van termen en beelden als: *vernietinghe*, *ontwordentheyt*, licht, zee, woestijn[12]. Dit geldt zowel voor de *Liedekens* als de alexandrijnen. Men kan hiervan echter slechts bezwaarlijk een argument maken voor Lucas' auteurschap. Reeds de lectuur van de *Opdracht vanden Drucker*, die door Danckaert is ondertekend, betekent een waarschuwing tegen de opvatting dat zulke termen en themata speciaal naar Lucas zouden verwijzen. Dat een leek met sprekend gemak schrijft over *des gheests diepe wildernis, een wijs on-weten, af-gescheyden rust, 't neder end'opperdeel...*bewijst hoe algemeen verspreid een dergelijk taalgebruik in de devotieliteratuur was geworden[13]. Een ander voorbeeld lezen wij in het werk van de bekende mystieke schrijver, de minderbroeder Fulgentius Bottens († 1717). In sommige uitgaven van de *Corte en veel inhoudende Reghelen*, die ontstaan zijn in verband met de Broederschap van het H. Hart naar de ideeën van de Gentse kloosterzuster Clara van S. Lieven en waarvan o.a. ook uit 1684 een editie bekend is, zijn twee mystieke gedichten opgenomen, met de titel *Lof-Sangh van een Godtgenietende Ziele*[14]. Wie enigszins met het werk van de Mechelse kapucijn is vertrouwd, zou niet aarzelen deze disticha aan Lucas toe te schrijven, maar ze zijn van...Bottens! Ik illustreer met enkele treffende uittreksels:

> O Eeuwigh goedt, dat ick geniet,
> Wat is't dat gy mijn Ziele biedt!
> Hoe staen ick hier soo onbelet,
> Daer my uw'goedtheydt heeft geset,
> In dat geluckeljck verdwijn! (Lied, I, str. 1-3).

(12) De nadruk op het bewenen der zonden, het mystieke lijden, onderwerpen die in het authentisch werk zeer sterk op de achtergrond blijven, vloeit in D.S.N. wellicht voort uit de stof van de bundel zelf: de inwendige opgang naar de volmaaktheid geïllustreerd in de concrete persoon Franciscus.

(13) Deze opdracht bezorgde Danckaert een plaats onder Ph. BLOMMAERT's *De Nederduitsche schryvers van Gent,* Gent, 1861, blz. 273-74.

(14) J.H.J. PAULISSEN, *Het leven en de werken van Fulgentius Bottens o.f.m.,* Utrecht-Nijmegen, 1959, blz. 102-106. De twee *Gheestelycke Ghesangen* vindt men bij Paulissen afgedrukt op blz. 185-189.

En siet niet oft ge leeft of sterft,
En siet niet oft gy hebt of derft.
Dees Reys geschiedt door de woestijn,
Die leert van all's gescheyden zijn.
D'Woestijn van afgescheydentheydt
Die is den wegh die tot Godt leydt.
Op lief of leet, hier niet en let,
Want dit uw'reyse maer belet (Lied I, str. 17-20).

Godt aen-te-hangen, is soo goedt!
Godt aen-te-hangen, is soo soet!
Die Godt aen-hanght wordt eenen Geest,
En is dat niet een blijde Feest?
Saligh is hy die u aen-hanght,
O eeuwig Goet! dat'al omvanght,
En van niemand omvangen wort,
Dan die in liefd'is uytgestort (Lied II, str. 1-4).

Toch zijn er op een ander plan enkele, weliswaar geringe, verschillen tussen de *Liedekens* en de *alexandrijnen* merkbaar. Kan men voor de *liedekens* sinds de ontdekking van het Haagse handschrift nog bezwaarlijk zo niet het auteurschap dan toch een inbreng van Lucas van Mechelen loochenen, de alexandrijnen vertonen enkele linguïstische en stilistische eigenaardigheden, die wij in het werk van onze lieddichter niet gewoon zijn. Ook hieraan mogen geen definitieve besluiten worden vastgeknoopt: zowel de materie als de dichtvorm boden nieuwe mogelijkheden. De oogst is niet zo bijzonder groot, maar het kan niet worden ontkend dat in de alexandrijnen een frappante stilistische voorliefde aan de dag wordt gelegd voor het samengestelde adjectief of adverbium, iets wat in de *Liedekens* ontbreekt. Deze typisch esthetische formaties komen ook maar zeer sporadisch voor in het *Boeck der Gheesteliicke Sanghen*, terwijl ze in D.S.N. haast met nadruk worden aangewend. Ik noteer o.a. *soet-stemmigher kelen* (blz. 1), *stemrijcke gesangen* (blz. 1), *soet-schynich fruyt* (blz. 5), *rauw-tuygigh leet* (blz. 13), *locht-treckighe deuren* (blz. 49), *diep-grondigh boven maet* (blz. 49), *vier-vonckighe slaghen* (blz. 49), *grondt-dorstelijck haecken* (blz. 35), *diep-grondeloosen...minne brandt* (blz. 50), *claer-schijnigh weten* (blz. 54), *winter-stroomsche scheuten* (blz. 72), *leegh-stemmigh-mensch* (blz. 75), *winter-stroomsche slaghen* (blz. 56). Verder constateren wij een grotere originaliteit in het beeldmateriaal, dat bij voorkeur aan de natuur wordt ontleend, en een aantal niet onaardige natuurevocaties:

Hier was't dat hem begost, den Nacht wat te verliezen,
En van die kauw verlost, dat herte te ontvriesen:
Hier quam den morghen-stont, allincxkens naerder aen
Hier deed 't licht in den gront, den nacht heel ondergaen (blz. 10).

Over de mystieke beproeving luidt het:

Och hoe verscheyden zijn, van u claer somer daghen,
Vol blijden sonne-schijn, ons winter stroomsche slaghen,
En dit langh nacht verdriet, daer bynaer 't hert beswijckt
'T welck altijd't licht naer siet, dat niet eens uyt en kijckt!

'T welck soo dicks vindt den mist, voor den dau op de cruyden,
En dicks hoort met getwist, den noorden voor den zuyden,
Die allen troost maeyt af, voor 't overvloeyen hoogh
Dat die bly sonne gaf, met een seys dor en droogh.

O wanckelbaer gheval, aerdsche veranderinghe!...(blz. 56).

Het lijden blijft echter niet duren en dra breekt weer het uur der vertroosting aan:

Alom is troost en vreught, alom schynt vrolyckheden,
Den bergh die is verheught, die stormen sijn geleden,
Den winter is voor-by, die blomkens botten uyt,
'T wort weder melody, die eerste cieter luyt[15].

Die locht die is verclaert, die wolcken droef verdreven,
Die son' veropenbaert, den bergh beghint te leven,
'T is troost van alle kant, alom is claeren dagh,
'T is vreught meer dan verstant, of hert gedencken magh (blz. 73).

Deze teksten hangen evenwel nauw samen met de ‘franciscaanse’ stof, en het allegorisch grondschema van de bundel (nacht, morgen, middag, winter, zomer).

Langer willen wij bij dit voorlopig onoplosbaar authenticiteitsprobleem niet stilstaan. Dat er bij de samenstelling van D.S.N. teksten van Lucas zijn gemoeid (cfr. de liederen uit het hs.), is een zwaar argument voor het auteurschap van de kapucijn. Voorlopig houden wij het best bij de enige aanwijzing die de bundel over zijn auteur prijsgeeft en die niet tegen Lucas pleit, nl. de *Naer-reden.* Zij is in alexandrijnen gesteld en gericht tot Franciscus, die er als Vader wordt aangesproken:

'T kint heeft den Vader lief, het is een kintsche drifte,
'T is eenen minnen-brief, aensiet' hert, niet de gifte:
En gaender reghels van, oft slom oft averecht,
Die beters niet en kan, meyndt dat sy sijn oprecht.

En want ick u betrau, dat ghy't my sult vergheven,
Al en is't niet soo nau, als't worden moest beschreven,
Soo bid'ick Vader hoogh, verdraeght noch wat u kind;
Want al is't dor' en droogh, 't is 't hert dat u bemind.

De auteur is dus zeker een franciscaan.

In overeenstemming met de onzekerheid over het auteurschap van D.S.N. zullen wij deze bundel slechts zelden bij onze analyse van Lucas' oeuvre betrekken. Wij doen er enkel een beroep op waar hij Lucas' authentisch werk komt helpen verklaren en doorlichten.

(15) Wanneer in Dr. All. *Charitas* de ziele in de *woestijne des Heeren* binnenleidt klinkt het:

Geniet nu hier dees vrolijckheden /
Weest hier voldaen / in alle vreught;
Den winter straf die is geleden /
Weest hier / vriendinne / weest verheught...(18/31, str. 11).

Er is hier duidelijk invloed van *Hooglied*, 2, 10-11.

Deel II
Enkele aspecten van de Nederlandse mystiek in de zeventiende eeuw, inzonderheid bij de kapucijnen.

Het slotgedeelte van de uitvoerige *Voor-reden op den Blijden Requiem* luidt als volgt:

> ‘Die maniere van spreken, is in dichte met alderhande verscheydentheydt vermaeckt. Den stijl claer ende vloedich, die termijnen volghens den eysch van die materie. Waerom dat den goetwillighen Leser sal believen te bemercken dat elcke wetenschap heeft eenighe eyghen termijnen, oft manieren van spreken, de welcke niet ghebruyckt en worden in die andere, oft wel in eenen anderen sinne. Soo sien wy, dat t'ghene dat die Philosophie noemt *species*, dat noemt de *Iuris prudentia genus*, dat de eene naemt *individuum*, dat noemt die andere *species*, ende diergheliicke vindtmen in alle andere wetenschappen, maer besonderlijcke in de mystike Theologie, de welcke om dat sy handelt seer hooghe verborghen ende onuytsprekelijcke Goddelijcke saken de welcke meer raken ende aengaen die hervarentheydt dan de speculatie, ende staen meer in het smaken ende ghevoelen van Godt, dan in argumenten oft discoursen, hier om ist dat sy ghebruycken somtijts onghewoonelijcke termijnen om onghewoonelijcke saken oock met onghewoonelijcke manieren van spreken uyt te drucken, ende dit en is niet nieuw; want sulckx hebben ghedaen alle oude ende nieuwe mystike Schrijvers, als den H. Dionisius Areopagita. Verselensis, den H. Bernardus, Bonaventura, Rusbrochius, Taulerus, H. Arphius ende menichte van andere. Uyt faute van deze bemerckinghe, ende dit onderscheedt, soo ist dat vele persoonen, (die oock seer gheleert willen ghenaemt zijn, maer niet en hebben ghesien dan hare Philosophie ende hare Scholastike Theologie), somtijdts teghen de mystike Theologie uyt-vallen met straffe, ende onbescheyden oordeelen, de welcke sy wel souden matighen, indien sy hun wat gheoeffent hadden in het over lesen van die voornaemde schrijvers. Hier om en sal u.l. niet verwondert wesen; dat ick in het handelen van die alderhooghste materie der vereeninghe van de siele met Godt somtijdts ghebruycke eenighe termijnen niet ghemeyn in andere scientie, want ick daer inne niet anders en doen oft spreke, dan ghelijck soo veel mystike Leeraers voor my hebben ghesproken...’.

Deze passus is m.i. bijzonder interessant, omdat hij de gelegenheid biedt om vanuit een tekst van Lucas zelf de dubbele opgave te omschrijven waarvoor zowel de theologische als de literaire exegese van onze 17e-eeuwse mystiek zich gesteld zal zien. De kennis en de evaluatie van deze mystieke literatuur is immers in hoge mate afhankelijk van het inzicht dat men in haar verwoordingstechnieken (*termijnen oft manieren van spreken*) en haar bronnen (*oude en nieuwe mystike Schrijvers*) zal weten te verwerven. Wanneer bovendien nog blijkt dat én de formulering én de bronnen problemen zijn geweest die de post-tridentijnse mystieke literatuur tot in haar wezen hebben geconditioneerd, mag deze *Voor-reden* uitermate geschikt heten als uitgangspunt voor een aantal beschouwingen over de Nederlandse en inzonderheid kapucijnse mystieke literatuur in de eerste helft van de zeventiende eeuw.

Hoofdstuk I. Het vraagstuk van de mystieke terminologie.

De bedenkingen over de mystieke taal uit Lucas' *Voor-reden* zijn zeker niet origineel te noemen. Zij blijken een getrouwe weergave van de toenmalige *communis opinio* terzake, zoals die o.m. in de zeer invloedrijke *Phrasium mysticae theologiae V.P.F. Joannis a Cruce carmelitarum excalceatorum parentis primi elucidatio* (Alcala, 1631) van de Italiaanse karmeliet Nicolaus a Jesu Maria en in een kortere reeks in het Spaans gestelde annotities bij het werk van Juan de la Cruz, opgesteld door Jacobus a Jesu o.c.d., werd verwoord. Met deze laatste tekst heeft Lucas in de eerste Franse Juan-vertalingen door René Gaultier kennis gemaakt(1). In *Discours I* luidt het daar woordelijk dat het mystiek taalgebruik 'comme chaque faculté, art ou science a ses noms, termes et phrases particulieres'; net zoals bij Lucas lezen wij in de argumentatie: 'que ce le Logicien appelle espece, le Iurisconsulte le nomme Genre, et ce que l'un nomme Individu, l'autre l'appelle Espece'. Zijn de bedenkingen van Lucas niet origineel, zij geven uitstekend weer wat in de kringen die de mystiek gunstig waren gezind over het dito taalgebruik werd gedacht(2).

De taal van de *Voor-reden* is duidelijk apologetisch en op een bepaald ogenblik zelfs vrij scherp (*vele persoonen*, *die oock seer gheleert willen ghenaemt zijn...*). Bewust van het fundamenteel verschil tussen de taal van devotie en mystiek en de accurate formulering door de scholastieke theologie, of m.a.w. het onderscheid tussen het spreken vanuit *hervarentheydt* en het verwoorden vanuit *speculatie*, eigent de kapucijn zich, zoals zijn tijdgenoten, het recht toe *somtijts eenighe termijnen niet ghemeyn in andere scientie* te gebruiken. Hij doet hiervoor een beroep op een reeks befaamde auteurs waarvan de laatste drie nauwelijks een generatie vroeger tot de bent van gevaarlijken en verdachten werden gerekend. In zijn *Voor-reden* op *Cloosterken* zal Lucas zijn lezers aan dezelfde zienswijze herinneren(3).

(1) *Notes et remarques en trois discours pour donner l'intelligence des phrases mystiques et doctrine des oeuvres spirituelles du B.P. Iean de la Croix...par le R.P. Iaques de Iesus prieur du convent des carmes deschaussez de Toledo* in *Les oeuvres spirituelles pour acheminer les ames a la parfaicte union avec Dieu du Bienheureux P. Iean de la Croix...*Traduictes d'Espagnol en françois par M.R. Gaultier. Paris, Chez Michel Sonnius, 1621, blz. 147-229. - na vert. *Llama.*

(2) Talrijke Franse voorbeelden bij M. de CERTEAU, '*Mystique*' *au XVII*^{e} *siècle. Le problème du langage* '*mystique*', in *L'homme devant Dieu.* Mélange offerts au Père H. de Lubac, Parijs, 1963-64, t. II, blz. 265-291.

(3) 'Dit is goetwillighen Leser het tweede Deel van onse Gheestelijcke Sanghen...wiens eyndelijcken waerom over-een komt met den voorgaenden vanden Blijden Requiem, als oock den stiel van dichten, ende maniere van spreken ende termijnen'. In 1936 schrijft R. GARRIGOU-LAGRANGE: 'Chaque science ou discipline a ses termes spéciaux, dont le sens ne peut être bien saisi par ceux qui ne la connaissant pas. Si les mathématiques, la physique, la physiologie ont leurs termes particuliers, pourquoi la mystique n'aurait-elle pas les siens?' - *Vie Spirituelle*, *Suppl.*, 49, (1936), blz. 261.

De stelling lijkt merkwaardig omdat zij de verwachting wekt dat Lucas nauwkeurig met de mystieke terminologie zal omgaan. De zaak is echter niet zo eenvoudig. Het feit dat de *Voor-reden* de eigen geaardheid van het mystieke taalgebruik aanvoelt, betekent nog niet noodzakelijk dat de bundel deze taal zorgvuldig zal gaan spreken. Zou het bovendien niet aannemelijker zijn in de tekst vooral een defensieve reactie te onderkennen tegen de bedilzucht van de officiële theologie, die na Trente bijzonder wantrouwig was geworden? Een antwoord op deze vragen is noodzakelijk voor de precieze interpretatie van Lucas' woordgebruik. Het zal enkel kunnen gegeven worden vanuit een grondige studie van het leefklimaat waarin de toenmalige mystieke literatuur tot stand kwam. Een dergelijk onderzoek moet evenwel nog worden ondernomen. Toch zijn er in de werken, die in het kader van deze studie ter spraak komen en waarvan de meeste uiteraard uit het kapucijnenmilieu stammen, voldoende aanwijzingen te vinden om Lucas' *Voor-reden* op een verantwoorde wijze naar haar juiste waarde te kunnen schatten.

De bezinning en de discussie over het wezen van het mystieke taaleigen is vanzelfsprekend geen innovatie van de zeventiende eeuw. Het probleem is inherent aan de uitdrukking van de mystieke ervaring zelf, waarmee ik geenszins wil beweren dat de mystiek noodzakelijkerwijze woord moet worden. Op het ogenblik van zijn wezenlijke mystieke ervaring bevindt de mysticus zich boven alle *wisen*, ook die van de taal. *Sy leven op een wonder wijs / als wijseloos* zal Lucas van Mechelen dichten[(4)]. De poging tot verwoording is contingent. Komt de mysticus toch aan het spreken toe, waartoe hij zich meestal *feitelijk* gedrongen voelt, dan valt hij binnen een wereld die hij ervaart als wezenlijk vreemd en grondeloos inadequaat aan de *seer hooghe verborghen en de onuytsprekelijcke Goddelijcke saken* (*Voor-reden*) die hij tracht uit te drukken. Het is de uitzichtloze strijd om het *ineffabile* gestalte te geven. De ontoereikendheid van het menselijk spreken leidt tot de paradoxale situatie waarin het meest geschikte en verhevenste uitdrukkingsmiddel voor elk mysticus het zgn. mystieke zwijgen wordt[(5)]. Het hoogste mystieke verkeer geschiedt ‘sprakeloos’: niet alleen God is onzegbaar maar ook het wederwoord van de mens *roept tot hem met een stil-swijghen*[(6)] met *stemme stemmeloos*[(7)]. Het authentieke gesproken of

(4) Dr. All., 31/58, Vgl. B. SPAAPEN, *Bedenkingen bij een nieuw boek over de woordenschat van meester Eckhart.* - O.G.E., XXXIX, (1965), blz. 116.

(5) J. QUINT, *Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander, insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts. - Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* XXVII, (1953), blz. 48-76. Later opgenomen in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*. Herausgegeben von Kurt Ruh, (*Wege der Forschung*, Bd. XXIII), Darmstadt, 1964, blz. 113-151. Vgl. J. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique. - Recherches philosophiques*, I, (1931-1932), blz. 66-82. Anderen hebben gepoogd de mystieke poëzie te definiëren vanuit een specifieke retoriek van de onzegbaarheid. Cfr. L. NELSON Jr., *The Rhetoric of Ineffability: Toward a Definition of Mystical Poetry*, in *Comparative Literature*, VIII, (1956), blz. 323-336.

(6) Bl. R., 74/182, slotstrofe.

(7) Bl. R., 119/309, str. 7.

geschreven mystieke getuigenis is een constante *Kampf*[8] met het woord, waarbij evenzeer gepoogd wordt zich van dat woord te bevrijden, als het te veroveren.

Ligt de discussie over de mystieke term in de tijd van Lucas van Mechelen op hetzelfde vlak? Ergens natuurlijk wel. De machteloosheid van de taal moet ieder belijdend mysticus aan den lijve ondervinden. Bij Lucas duikt het bekende *onzegbaarheidsmotief* geregeld op[9]. Tocht stellen teksten als de *Voor-reden* het probleem op een enigszins ander niveau. Niet de mogelijkheid van het spreken zelf wordt te berde gebracht, maar het bestaansrecht wordt verdedigd van een taal die geschikt lijkt om de mystieke ervaring te vertolken. Sinds de Ps.-Areopagiet, die Lucas terecht samen met diens commentator Thomas van Vercelli voorop laat gaan, zowel het voorwerp als het verloop van de mystieke ervaring door de negatie (*via negationis*) poogde te benaderen binnen het begrippenstelsel van de neo-platonische wijsbegeerte, groeide langzamerhand, hetzij meer metafysisch gericht, hetzij meer affectief en aanleunend bij het hooglied, een coherent begrippen- en termenarsenaal, waarnaar de mystieke literatuur steeds dankbaar zal teruggrijpen. In onze gewesten kon een dergelijk taalgebruik zich afgelijnd accentueren door de ongemeen rijke literaire neerslag van de Brabants-Nederlandse en Rijnlandse mystiek. Het is deze woordenschat die Lucas in zijn *Voor-reden* wil veilig stellen tegen diegenen die *niet en hebben ghesien dan hare Philosophie ende hare Scholastike Theologie.* Hoe en in welke mate deze laatste dit vocabularium aanvoelt, zal in het verloop van de uiteenzetting duidelijk worden. Bijna alle toenmalige mystieke auteurs hebben deze kwestie op een of andere wijze aangeraakt. De pleidooien voor hun *manieren van spreken* zijn alle variaties op Lucas' argumentatie en bevestigen zonder onderscheid de geldigheid en de orthodoxie van hun terminologie, die zij op vermaarde autoriteiten terugvoeren. Het feit dat ze zich voor deze overlevering inzetten, betekent niet dat ze deze terminologie op een identieke wijze zullen aanwenden, maar illustreert althans theoretisch wat zij van de mystieke term verwachten, op welke wijze zij die benaderen. Een kennismaking met deze theorie zal niet alleen Lucas' *Voor-reden* in haar juist perspectief plaatsen, maar een uitstekende voorbereiding vormen op de ontmoeting met de praktijk (i.c. de gedichten van Lucas zelf). Reeds lang erkende men binnen de ene theologie verschillende takken, die elk over hun eigen uitdrukkingswijzen beschikten. Men poogde het karakter van deze verschillende disciplines te omschrijven zonder dat het tot een

(8) Het woord is van QUINT, *o.c.*, blz. 121.

(9) bvb. Bl. R., 29/70, 55/113, 111/285, 122/319, 126/329, 136/360, 139/370. Cl., 1/7, 3/12, 16/37, 17/40.
Dr. All., 17/29, 28/52.
Hs., 156/66.
Het is tekenend dat het motief bij Lucas soms een retorisch recept is geworden: hij wendt het dan aan in de eerste strofe, waar het de functie verkrijgt van een soort exordium.

botsing of onbegrip kwam tussen de *theologia speculativa* of *scholastica* en de *theologia mystica.* Zeer geliefd was de voorstelling van drie theologische methodes die elk aan een laag van de menselijke persoonlijkheidsstructuur beantwoorden. Zij duikt nog op - maar dan duidelijk als een appel voor de *verborghen ende verholen Theologie* - bij Michiel Zachmoorter († 1660):

> 'De beteeckenende oft Significativa ende Symbolica Theologia die ghebruyckt *lichamelijcke* teeckenen,...die eyghen oft Propria Theologia die ghebruyckt...*verstandelijcke* kennissen Godts...maar de verholen Theologie (= de theologia mystica) verwerpt alle dese soorten van kennissen (= de *geestelijke* of mystieke kennis) als t'heelemael onghelijck ende onweerdigh...'[(10)].

De opkomst van de positieve herbronningstheologie in de 16e eeuw zal de suprematie van de speculatieve of scholastieke godgeleerdheid breken, die trouwens reeds deerlijk gehavend was door de anti-intellectualistische moderne devotie. Samenhangend met de vernieuwing en de verdieping van het geloofsleven binnen of buiten de Roomse kerk, en de steeds groeiende bewustwording en het autonomiegevoel van de verschillende wetenschappen, grijpt in de decennia rond de eeuwwisseling (1600) binnen het theologisch denken een interesseverschuiving plaats naar en een ontvoogding van de studie over *die alderhooghste materie der vereeninghe van de siele met Godt* (*Voor-reden*). Wat Hiëronymus geweest was voor de humanisten en Augustinus zal worden in de tweede helft van de eeuw, is nu de Areopagiet. Men kan de intensiteit van dit mystiek renouveau of deze 'Dionysiaanse vogue' gemakkelijk aflezen uit het bijzonder hoog aantal uitgaven en commentaren die toen op de markt werden gegooid. De mystieke theologie verkrijgt daarenboven meer dan ooit een autonoom karakter. Zij gaat het hele veld van de christelijke leer bestrijken, waarbij zowel de gewone praktijk als de hoogste religieuze experiënties worden betrokken: het hele christelijke leven wordt belicht in functie van de diepste Godservaring. De experimentele, affectieve en praktische benadering van het geloofsleven vindt meer en meer bijval, vaak ten koste van een dogmatisch-speculatief gerichte theologie. In 1588 wordt Bonaventura tot kerkleraar uitgeroepen en als gelijke van Thomas aanbevolen. Een kleine dertig jaar later canoniseert Rome Teresa van Avila en prijst haar om haar boeken over de *mystieke theologie*[(11)].

Een semantische studie over het adjectief *mysticus* wijst uit dat het woord in die jaren een definitieve betekenisverschuiving ondergaat: de term ontvangt er zowat zijn hedendaagse betekenis en gaat langzamerhand optreden als equivalent van *spiritualis* en *contemplativus*, wat mede zijn directe

(10) *Bruydegoms Beddeken*, Antwerpen, 1628, dl. II, cap. III, blz. 37. Cfr. BONAVENTURA, *In Hexameron*, coll. 20, 21 (ed. Quaracchi, V, 424); GERSON, *Considerationes de mystica theologica*, VI, 28 (Opera 3, 383-384).

(11) Decreet van Gregorius XV uit 1615.

substantivering en andere afleidingen tot gevolg had[12]. Het zou te ver leiden bij het hoe en het waarom van deze verschuiving te blijven stilstaan, maar het is boeiend en belangrijk vast te stellen dat de term nog een essentiële plooi uit zijn 'exegetische' tijd heeft overgehouden: *mysticus* verwijst veelal naar een wijze van spreken, een *modus loquendi*, nu echter niet meer anagogisch over de verborgen zijden der Schrift, maar over het *smaken ende ghevoelen van Godt* (*Voor-reden*). De apofatische Dionysiaanse theologie heeft eveneens zeer veel bijgedragen tot dit linguïstisch aspect van de betekenis van het adjectief *mystiek* en zijn afleidingen. Voor zover zij e r v a a r t wordt de ziel *schouwend, verlicht, geestelijck, minnend, innigh, saligh, volcomen,* ja zelfs gewoon *devoot* genoemd. Wordt deze ervaring g e z e g d , u i t g e d r u k t , dan gaat men gebruik maken van het woord *mystiek.* Zo spreekt men altijd van m y s t i k e *Schrijvers oft Leeraers,* en suggereert de formule *Mystike Theologie* bijna altijd *een onghewoonelijcke maniere van spreken* (*Voor-reden*), een terminologisch - vaak het Dionysiaans - systeem, terwijl woorden als *schouwend leven, geestelijck leven*, zelden of nooit strikt in deze optiek worden aangewend. Voor zover het *schouwend leven* uitgedrukt wordt door middel van een speciaal jargon wordt het *mystike Theologie* genoemd. In een hoofdstuk dat moet leiden tot een dieper inzicht in *de termijnen oft spreeck-woorden* van het mystieke spreken heeft Zachmoorter het dan ook plots over *mystique Theologie oft schouwend leven.* De dubbelvorm is leerrijk[13]! In de 17e eeuw signaleert *mystiek* vrijwel steeds in eerste instantie een bijzonder taalgebruik. Deze vluchtige beschouwingen maken alvast duidelijk dat de autonoom geworden mystieke theologie in die tijd het zwaartepunt van haar zelfstandigheidsgevoel gaat leggen in het gebruik van eigen *termijnen.* Een dergelijk taalbewustzijn zal ten minste - althans op dit ogenblik van onze verkenning - aanleiding zijn om de bewering dat de mystieke terminologie toen aan haar verval toe was, aan de werkelijkheid te toetsen. Toegepast op de *Voor-reden* kan de vraag luiden of de positie die Lucas van Mechelen er inneemt, niet

(12) Cfr. het leerrijk artikel van M. de CERTEAU dat op die wijze een gegronde en goed gedocumenteerde diagnose stelt van het toenmalig mystiek taalprobleem, en waaraan ik veel ben verschuldigd. M.i. verliest de Franse specialist wel af en toe de continuïteit met het verleden uit het oog, wat er hem b.v. toe leidt de middeleeuwse discussie omtrent de primauteit van het verstand of de wil in het geestelijk leven in zijn uiteenzetting te veronachtzamen. Zo zal de *Mystica Theologica* van HUGO van BALMA (lang aan BONAVENTURA toegeschreven) die de voorrang van de wil bepleit (Cap. III, partic. IV), voor de bekende 17de-eeuwse kapucijnerauteur CONSTANTIN de BARBENÇON een directe aanleiding vormen tot het 15^{e} hoofdstuk van zijn *Les secrets sentiers de l'amour divin* (I^{e} ed, Keulen, 1623), waar hij de mystieke weg (v.d. wil) tegenover de scholastieke weg stelt en uit deze dualiteit op een typisch zeventiende-eeuwse manier het bestaansrecht van een mystiek taaleigen afleidt. Dezelfde tegenstelling kan men eveneens bij Herp lezen (*Theologia Mystica,* Rome, 1586, blz. 668-669).

(13) *Bruydegoms Beddeken,* deel II, cap. VII: 'Vijf notabel puncten die ons brenghen tot kennisse vande termijnen oft spreeck-woorden vande mystique Theologie oft schouwend leven'. Talrijke, maar dan uiteraard Latijnse en Franse voorbeelden bij M. de CERTEAU, *o.c.*, blz. 280.

indruist tegen de wijze waarop hij de mystieke terminologie in zijn liederen aanwendt[14].

Is het onafhankelijkheidsbewustzijn van de mystieke theologie als theologie van de *hervarentheydt* vooral een besef van een eigengeaard taalgebruik, dan is de tegenstand die zij vanwege het wantrouwig leergezag of de vaak al te ijverige soldeniers van de ware leer had te lijden, hieraan beslist niet vreemd. Zowat alle beschouwingen over de *termijnen* van de mystiek klinken op een of andere wijze apologetisch. Deze tegenstand, die men in elke periode van de geschiedenis van de mystieke literatuur kan aantreffen en die in het contrareformatorische klimaat erin slaagde de mystiek steeds als verdacht voor te stellen, bracht de mystieke literatuur ertoe haar standpunten, en vooral haar terminologie te preciseren. Zowel de aard van de aanvallen[15], als de geschakeerde wijze waarop de verdediging werd aangepakt, dienen in dit onderzoek te worden betrokken; hierdoor kan dit immers nog dieper tot de terminologische opvattingen van de toenmalige mystieke literatuur doorgevoerd worden. Ik wil er de aandacht op vestigen dat hier niet zozeer een historisch overzicht van de gebeurtenissen dient te worden opgezet - dit bestaat trouwens reeds[16] - als wel een analyse van de aanvallen en vooral van de repliek der mystieke literatuur. Dat vooral de kapucijnen in het centrum van de belangstelling zullen staan, volgt niet alleen uit de aard van deze studie, gezien het milieu waarin Lucas van Mechelen thuishoort, maar is tevens een historiografische vereiste: het is vooral binnen de gelederen van deze orde dat de geschiedenis van onze mystiek in de eerste helft van de 17e eeuw zich afspeelt[17].

Nog geen tien jaar nadat ze zich met de steun van de overwinnaar Farnese in het gevallen Antwerpen waren komen vestigen, hadden de van huis uit contemplatief gerichte kapucijnen[18] nogal wat last van een mystieke hypertensie die talrijke nieuwe en wellicht wat al te haastig gerecruteerde medebroeders had aangegrepen. De manier waarop de eerste generaties deze moeilijkheden zijn doorgekomen mag niet worden ondergebracht bij

(14) A. DEBLAERE, *De mystieke schrijfster Maria Petyt (1623-1677).* Gent, 1962, blz. 94-96.

(15) Ik bedoel de aanvallen voor zover ze tegen de bijzondere wijzen van spreken der mystiek zijn gericht. De kwestie van de bronnen of m.a.w. de bekamping van middeleeuwse auteurs als Tauler, Ruusbroec, Herp, enz., die hierbij nauw aansluit, komt afzonderlijk aan bod.

(16) Baanbrekend op dit gebied waren de studies van P. HILDEBRAND: *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucins belges. - Franciscana*, VII, (1924), blz. 257-263. *Uit de voorgeschiedenis van het quiëtisme. Dwalingen bij de Nederlandsche 'Perfectisten' volgens Geronimo Gracian († 1614), den vriend van S. Teresia.* - O.G.E., VI, (1932), blz. 60-72 en 183-193. *Les premiers capucins belges et la mystique.* - R.A.M., XIX, (1938), blz. 245-294. Deze studies vulde Hildebrand aan en verbeterde ze in zijn monumentale geschiedenis van *De kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik*. Antwerpen, 1945-1956, vooral in deel VIII, blz. 117-120. Zeer belangrijk is eveneens het werk van J. ORCIBAL omdat het een reeks tekstuitgaven bevat die voor het inzicht in de historiek van het geschil onontbeerlijk zijn: *La rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du nord.* Parijs, 1959.

(17) Cfr. het overzicht in hoofdstuk II.

(18) OPTATUS, *De spiritualiteit van de Capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVII^{e} en XVIII^{e} eeuw.* Utrecht-Brussel, 1948, hoofdstuk I.

de ‘petite histoire’: zij heeft de geestelijke fysionomie van de orde hier te lande tot aan de twisten rond het Jansenisme bepaald! De feiten zijn te bekend om hier in extenso opnieuw beschreven te worden[19]. Reeds in de strijd om de hervorming liet zich van Roomse zijde vaak een duidelijke afkeer voor de mystiek gevoelen. Zowel het optreden van de Spaanse Alumbrados als de uitgesproken sympathie die Luther - althans in sommige van zijn werken - voor de msytiek (i.c. Tauler en de *Theologia Deutsch*) betoonde, waren er de oorzaak van dat elke mystieke interesse of publikatie in katholieke kringen suspect werd. In het Noorden trok Sasbout Vosmeer, in akkoord met de Keulse nuntius Frangipani, hard van leer tegen de Nederlandse en Rijnlandse mystiek, waarbij vooral de *Evangelische Peerle* en Tauler het moesten ontgelden[20]. In het Zuiden was de discussie heviger en langduriger. In 1575 vaardigt de Nederlandse Jezuïetengeneraal Evrard Mercuriaan een decreet uit dat de lectuur van een hele reeks bekende mystici (o.a. Tauler, Ruusbroec, Herp, Suso ‘en dergelijke’) wel niet totaal schijnt te verbieden, maar toch uitdrukkelijk afraadt. Deze verordening was trouwens niet in eerste instantie voor de Nederlandse provincie van de Sociëteit bestemd en was zeer genuanceerd in haar bewoordingen[21]. Hét podium waarop de polemieken om het mystieke erfgoed zich vooral afspeelden waren de pasgebouwde, bescheiden en vaak overbevolkte kloosters van de kapucijnen, waar een enthousiaste en summier onderrichte jeugd het gebrek aan traditie door een soms dweperige omgang met de mystieke literatuur zocht te compenseren. Een soort mystieke inundatie[22] omvatte de hele provincie en dreigde de geest van beschouwing waartoe de ordespiritualiteit ongetwijfeld in hoge mate aanspoorde, te doen ontaarden in een soort verlicht quïetisme dat de autoriteiten maar al te gemakkelijk aan de Spaanse Illuministen of Alumbrados herinnerde[23]. Het gebrek aan ascetische strijdbaarheid en aan interesse voor de uiterlijke vroomheidsvormen en instellingen dat zij zich bij enkelen manifesteerde, was vlug aanleiding tot verdeeldheid tussen voor- en tegenstanders van de mystiek. Op 8 juli 1594 poogt het provinciaal kapittel te Gent aan de polemieken een einde te stellen door de uitvaardiging van een *Liber Ceremonialis* of gewoonteboek, dat de anti-mystieke vleugel (weldra *ceremoniales* genoemd) wel het luidst aan het woord laat komen, maar in beginsel niet zo anti-

(19) zie n.[16].

(16) Baanbrekend op dit gebied waren de studies van P. HILDEBRAND: , VII, (1924), blz. 257-263. † , - O.G.E., VI, (1932), blz. 60-72 en 183-193. - R.A.M., XIX, (1938), blz. 245-294. Deze studies vulde Hildebrand aan en verbeterde ze in zijn monumentale geschiedenis van Antwerpen, 1945-1956, vooral in deel VIII, blz. 117-120. Zeer belangrijk is eveneens het werk van J. ORCIBAL omdat het een reeks tekstuitgaven bevat die voor het inzicht in de historiek van het geschil onontbeerlijk zijn: Parijs, 1959.

(20) P. GERLACH, *Het geestelijk leven der katholieken in de Nederlanden onder de Apostolische Vicarissen*, O.G.E., XXII, (1948), blz. 387-403, vooral 400-401.

(21) J. ANDRIESSEN, *Marginalia bij een recent synthesewerk*, O.G.E., XXIX, (1955), blz. 188-203.

(22) De benaming is van OPTATUS, *o.c.*, blz. 84.

(23) De overeenkomst tussen de veroordelingen in Spanje en de aanvallen tegen de mystici in de Zuidelijke Nederlanden zijn treffend! Het woord quiëtisme gebruiken we hier niet in zijn strikte historische betekenis (het werd voor de eerste maal gebruikt door Inigo Caracciolo, aartsbisschop van Napels, in 1682), maar als noemer voor de tendens om de absolute lijdelijkheid als totalitair beginsel van de mystieke opgang te beschouwen, waarbij elke menselijke (ethische volmaaktheidsbetrachting) en kerkelijke inbreng (Christus-devotie en sacramenteel leven) wordt genegeerd.

mystiek klinkt als op het eerste gezicht lijkt[24] Men wil vooral de lectuur reglementeren maar de mystiek als zodanig wordt er niet veroordeeld. Het is alleszins tekenend dat reeds in het moeilijke jaar 1600 - in oktober 1600 werd de vrije lezing van Ruusbroec, Herp en Tauler nog verboden, en in januari van hetzelfde jaar had het kapittel van Antwerpen sterk aangedrongen op de broederlijke eenheid met het verbod de benamingen *spirituales* en *ceremoniales* waarmee de voor- en tegenstanders van de mystiek elkander bedachten, nog langer te gebruiken - Alexius van Brussel († 1621) zijn *Schala Anagogica* persklaar maakt[25]! Het werk bevat *exercitia etiam spiritualissima* uit de *praecipuis spiritualibus authoribus* waarin het gewraakte trio niet de geringste plaats inneemt, en dit alles zonder het minste gevoel van verontrusting of neiging tot polemiek. In zijn hoofdstuk over de *lectio* (de lectuur) (blz. 54) die hij als de eerste trap van het geestelijk leven beschouwt, raakt Alexius de kwestie van de verboden auteurs niet eens aan, maar wanneer hij het heeft over de *falsorum ociosorum...abusiones* (blz. 362 e.v.), alludeert hij nogal vaag op de misbruiken die door het *Ceremoniale* werden aangeklaagd[26]. Op enkele uitschieters na zullen de decreten die het *Ceremoniale* van 1594 bijna jaarlijks opvolgen trouwens stilaan soepeler worden, zodat de krachtlijnen van de kapucijnenspiritualiteit vanaf 1603[27] tot omstreeks in het midden van de eeuw, weliswaar aangezuiverde, maar toch uitgesproken mystieke trekken blijven vertonen. Dit feit is van verreikende betekenis: het zal de orde in staat stellen zich voorzichtig maar zelfverzekerd te verdedigen tegen de anti-mystieke stromingen die haar nu van buitenaf zullen belagen. Zonder een dergelijk klimaat van inwendige rust, waarin de mystiek georiënteerde spiritualiteit haast vanzelfsprekend was geworden, is het serene en ongedwongen oeuvre van de daaropvolgende generatie (Joannes-Evangelista van Den Bosch, Lucas van Mechelen) moeilijk denkbaar. De toon van de terminologische apologie zoals bvb. in de *Voor-reden*, is dan wellicht niet defensief-schrikkerig, maar zelfverzekerd en scherp of zelfs een tikje laatdunkend tegenover alle onbegrip. Ook buiten de orde wordt het klimaat voor de mystiek langzamerhand

(24) Grote uittreksels uit het *Ceremoniale* (A.C.B.: III. 5008) publiceerde P. HILDEBRAND, *Les premiers capucins...*, blz. 257 e.v.

(25) Voor bibliografische gegevens en een korte analyse van het werk verwijs ik naar mijn *Een nieuw getuigenis over Hadewijch uit de 17e eeuw. - Spiegel der Letteren*, XII, (1969-1970), blz. 204-210.

(26) blz. 263: 'quapropter magna abusione nec velle meditare, ad Deum aspirare, ipsum laudare, glorificare, benedicere, gratias agere, ipsius beneficia et passionem recolere, vel ex libro seu ad rosarium orare...'. De tekst herinnert tevens aan de verwijten die Gracian tot de perfectisten zal richten. Op blz. 364 van een *descriptio falsorum ociosorum seu vagorum spirituum* aan die meer een geestesgesteldheid aanvalt dan concrete misbruiken. Het zijn ontevredenen (dolent et contristantur) die hun naaste misprijzen (qui proprii sui parvam habent opinionem) en hoogmoedig (plenis buccis - letterl. met opgeblazen wangen) pronken met hun geheimen in een volkomen ledigheid (Deus omnia providebit!). Vermeldenswaard is ook dat Alexius hierbij herhaaldelijk teksten uit Vervoorts *Vijants net* gebruikt.

(27) Het kapittel van Rijsel (5 september 1603) beperkt er zich toe de paters de verspreiding te verbieden van levensregels en *exercitia* aan diegenen die niet tot de orde behoren. Alhoewel ook na 1603 nog harde klappen zullen vallen zie ik in deze uitspraak een eerste duidelijk symptoom dat de *spirituales* het zullen halen.

gunstiger (cfr. de heropbloeiende Ruusbroec-cultus). Dit alles betekent dat men op het gebied van het termengebruik naast een drang tot precisering die vooral onder druk van de tegenstanders tot stand zal komen, toch ook bij sommige auteurs te doen zal hebben met een zekere *aisance* die vaak schuilgaat achter het argument voor de *eigen* taal. Maar laat ik niet op de feiten vooruitlopen.

Het mystiek taalgebruik wordt in de decreten, die de Nederlandse kapucijnenprovincie tot rust en evenwicht wilden brengen, enkele keren duidelijk in de discussie betrokken. Zoals gezegd is, richten zij zich in de eerste plaats tegen de lectuur van de oude Rijnlandse en Nederlandse meesters, maar het *Ceremoniale* waarschuwt de jongeren tevens uitdrukkelijk:

> 'fratres utantur terminis consuetis in religione, claris, planis, et simplicibus et ab omnibus intellectis' (fol. 168r.).

Een dergelijke tendens sluit duidelijk aan bij het streven van de Romeinse Herp-editie uit 1586[28], waarin een term als *superessentialis* (overwezenlijk) in de meeste gevallen[29] door het nietszeggend *supereminens* wordt vervangen. Dat de gloedvolle jongeren zich aan deze *editio purgata* weinig hebben gestoord, bewijzen de talrijke passages waar het *Ceremoniale* waarschuwt tegen de *vita superessentialis* of de *introversio continua*[30]. Het daaropvolgend kapittel te Rijsel (18 augustus 1595) veroordeelt opnieuw het gebruik van duistere termen[31]. Als in 1598 de Italiaanse ordegeneraal, Jeronimus van Sorbo, het kapittel van Brussel komt voorzitten, treedt nogal abrupt weer een verstrakking op en valt de zware ordonnantie in *virtute S. Obedientiae* (d.w.z. op straf van doodzonde):

> 'ut nullo modo dictus Harpius retineatur aut legatur, juxta prohibitionem indicis Romani, etiamsi correctis fuerit, ut in eodem indice dicitur. Item dico de Taulero, Rusbrochio et aliis authoribus, qui tractant de hac vita superessentiali et unitiva'[32].

In deze verordening valt het accent op Herp, terwijl in het decreet van Gent eigenlijk maar één werk de volle afkeuring krijgt: het *de Paupertate* (= *de Naer-volghinghe des armen leven Christi*) komt er zelfs niet in aanmerking voor een eventuele toelating om gelezen te worden; het werk wordt er kortweg ketters genoemd. Het kan niet ontkend worden dat dergelijke verordeningen samen met de boeken ook het taalgebruik van de oude

(28) *Theologiae mysticae D. Henrici Harphii...Libri tres, nunc denuo studio multo attentiori, quam hactenus umquam plurium Theologorum opera castigato et correcti...*, Rome, 1586.
(29) Dit geschiedde niet altijd even consequent. Enkele gedurfde toepassingen van de term uit *Eden contemplativorum* bleven in de editie beouden. Cfr. L. COGNET, *Introduction aux mystiques Rhéno-Flamands.* Parijs, 1968, blz. 291-292. Voor meer gegevens over de verbeterde uitgave: H. HERP, *Spieghel der Volcomenheit.* Opnieuw uitgegeven door P. Lucidius Verschueren. Antwerpen, 1931, dl. I, blz. 113-114 en 135-137.
(30) HILDEBRAND, *Les premiers capucins...*, passim.
(31) ORCIBAL, *o.c.*, blz. 21.
(32) HILDEBRAND, *Les premiers capucins...*, blz. 269.

meesters uit het onderricht en de vorming van de jonge kapucijnen - te vergeefs - hebben willen weren.

Het gevolg van het optreden van de ijverige Jeronimus van Sorbo is de verbanning van de twee leiders van de spirituales, de Italiaan Felix van Lapedona en de Ier Francis Nugent, die reeds in 1596 om dezelfde redenen naar het orthodoxe Italië waren teruggeroepen. Nugent, auteur van enkele niet bewaard gebleven commentaren op *de Paupertate* en Herp, wordt door de pauselijke inquisitie tweemaal met klank vrijgesproken. De nieuwe generaal, Jeronimus van Casteferetti, verzoekt hem naderhand (15 dec. 1600) een handboek over het geestelijk leven samen te stellen, maar Nugent, die het getwist blijkbaar moe is, zal op deze rehabilitatie niet ingaan. Dit verzoek luidt niet alleen het herstel van de mystieke richting in: het blijft tevens een bewijs dat de achterdocht tegenover de mystieke terminologie nog levendig is. De generaal maakt in zijn brief in elk geval duidelijk dat hij in het gewenste traktaat een heldere uiteenzetting en definiëring wil van de gebruikte termen[(33)].

Dichter bij Lucas, en bovendien veel relevanter voor de mystieke terminologie uit die tijd, zijn de aanvallen die de orde van buitenaf had te verduren. De diagnose van het hele verschijnsel werd zeer raak geformuleerd in het boek dat Jean Orcibal aan deze twisten heeft gewijd: *La rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du Nord* (Parijs, 1959). De meeste wrijvingen zijn ontstaan door het onbegrip dat enkele Spaanse carmelieten hier te lande aan de dag legden voor de spreekwijzen van de mystieke spiritualiteit die zij hier ontmoetten, een taalgebruik dat grotendeels wortelde in de terminologie van de oude Nederlandse en Rijnlandse school. De schok was heftig en heeft het termgebruik van de meeste mystieke geschriften die in die jaren van de pers kwamen op een of andere wijze getekend. Terwijl Orcibal vooral het verloop en de inhoud van de polemieken nauwkeurig analyseert, dient hier vooral de neerslag van deze geschillen op het toenmalig mystieke taalgebruik nagegaan.

In 1607 sticht Anna van Jezus († 1621) te Brussel de eerste hervormde Nederlandse Carmel voor vrouwen, waarmee de Teresiaanse observantie tot in de Nederlanden is doorgedrongen. In 1610 volgde de mannelijke tak van de orde. De conflicten met de inlandse spiritualiteit zouden niet uitblijven. De zeer begaafde en onbetwistbaar mystiek begenadigde Anna van Jezus was als gezellin van de H. Teresa een onvermoeibare propagandiste van het Teresiaanse kloosterideaal. Ze had de leiding bij de stichting van verschillende carmelietenkloosters in Frankrijk, de Nederlanden, Duitsland en Polen, en op haar aansporen werden de werken van de H. Teresa ook in het Nederlands vertaald; zij werkte mee aan de Brusselse editie van het

(33) ‘Addo, mihi cordi esse ut in operis exordio termini qui ad rem illam perculiariter spectant, omnes aperte explicentur, eorundemque definitiones aut certe descriptiones evolvantur’ (R.A.M., XIX, (1938), blz. 19). Over de belevenissen van Nugent: F.X. MARTIN, *Friar Nugent. A Study of Francis Lavalin Nugent (1596-1635)*, *Agent of the Counter-Reformation.* Rome-Londen, 1962, blz. 37-74.

Libro de los fundaciones en in 1613 liet zij de *vida* in platen uitgeven[34]. Anna's vroomheid werd gedragen door een sterk concrete, affectief gekleurde, erg Bernardijns aandoende piëteit voor de lijdende Christus. Haar reactie op de zgn. veel abstractere Nederlandse mystiek die zij in Frankrijk leerde kennen, is kenmerkend voor alles wat volgen gaat: onbegrip en wantrouwen. In een brief, waarin zij het heeft over de vorming die zij aan haar Franse novicen wenst te geven, schrijft zij: 'J'ai soin qu'elles considèrent et imitent Notre-Seigneur Jésus-Christ, car ici on se souvient peu de lui: tout se passe en une simple vue de Dieu. Je ne sais comment cela se peut faire. Depuis le séjour du glorieux saint Denys qui écrivit la Théologie Mystique, tout le monde a continué de s'appliquer à Dieu par suspension plutôt que par imitation. C'est là une étrange manière de procéder; en vérité je ne l'entends point'[35]. Ligt hier niet de sleutel van de talrijke polemieken die het mystieke leven in de eerste helft van de eeuw blijvend zullen bemoeilijken?

De eerste regelrechte aanval komt uit dezelfde kringen, nl. van de vriend en raadgever van de H. Teresa, de carmeliet Jeronimo Gracian, een talentrijk en vurig man. Deze getormenteerde figuur belandde op 62-jarige leeftijd in 1607 te Brussel nadat hij, omwille van zijn hervormingspogingen, uit de hervormde tak van de orde was gestoten, te Rome o.a. tevergeefs kapucijn had willen worden (het kan verkeren), en een tijdlang als slaaf in Tunis gevangen was gehouden[36]. Als geestelijke leidsman van de Spaanse ambassadeur genoot hij veel achting aan het hof van de Aartshertogen en vanuit het klooster der geschoeide carmelieten in de hoofdstad sloeg hij nauwkeurig en beducht voor de minste vorm van heterodoxie - hij bevond zich immers in de beruchte Nederlanden - het geestelijk leven in onze gewesten gade. Door zijn levensomstandigheden was de man a.h.w. geknipt voor een dergelijke bezigheid: nog novice had men hem tot magister benoemd; op 28-jarige leeftijd was hij al visitator van de Carmel in Andalusië, en nauwelijks geprofest, Apostolisch Commissaris van de orde, belast met de hervorming! Zoiets tekent een mens. Als revisor van de wer-

(34) I. ROSIER, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel van 1235 tot het midden der achttiende eeuw.* Tielt, 1950, blz. 164-165.

(35) Geciteerd naar ORCIBAL, *o.c.*, blz. 13-14.

(36) En niet in 1604 zoals wel eens wordt beweerd (o.a. I. ROSIER, *o.c.*, blz. 101-102). ORCIBAL, *o.c.*, blz. 27. Over Gracians leven en leer: E.A. PEERS, *Studies of the Spanish Mystics*, London, 1930, vol. II, blz. 149-189, 421-427, ALBERTO de la VIRGEN DEL CARMEN, *Doctrina ascético-mistica del Venerable Padre Jerónimo Gracián*, in *Revista de Espiritualidad*, I, (1941), blz. 73-88, II, (1942), blz. 156-185, III (1943), blz. 389-422 en vooral de inleidende studie van O. STEGGINK's editie van de *Lamentaciones (Diez lamentaciones del miserable estado de los ateistas de nuetros tiempos. Ordenadas por Fr. Geronimo Gracian de la Madre de Dios, Carmelita...*Estudio preliminar por el. P. Otger Steggink, Madrid, 1959). Verder natuurlijk ook nog HILDEBRAND, *Dwalingen...*, blz. 60-63, en ORCIBAL, *o.c.*, blz. 23 e.v. Belangrijk is het getuigenis dat Teresa over Gracian aflegt in haar *Fundaciones*, cap. XXIII. Over de verhouding Teresa-Gracian zie o.a. J. BARUZI, *St. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Parijs, 1931, blz. 170-172.

ken van Teresa, bij wie hij trouwens zeer in de gunst stond, achtte hij zich bovendien geroepen om de 'gevaarlijke' aspecten van het geestelijk leven hier te lande als ketterij aan de kaak te stellen(37). Het is goed dit alles in het oog te houden om de inhoud van zijn beschuldigingen te begrijpen. Zijn interventies zijn belangrijk omdat zij de knelpunten blootleggen waarover het onbegrip van de tegenstrevers der mystiek steeds is gestruikeld: het gaat bijna altijd over dezelfde termen die aan beide zijden anders werden geïnterpreteerd. Twee keer zal Gracian naar de pen grijpen: in 1609 en 1611. Deze data zijn belangrijk: in 1615 begint Lucas van Mechelen zijn noviciaat; in 1614 wordt Joannes Evangelista van Den Bosch geprofest en was Michiel Zachmoorter, die voor de kapucijnenmystiek zo'n belangrijke figuur is, al vier jaar pastoor te Ekkergem-Gent(38).

In het eerste geval laat het onbegrip tegenover het mystieke spreken zich reeds duidelijk aanzien. In zijn *Vida del Alma* (Brussel, 1609) neemt Gracian als eerste hoofdstuk een *Apologia* op, waarin hij twaalf stellingen publiceert, die hij bij de Nederlandse vromen meent te moeten afkeuren. De stellingen waren hem bezorgd door een vriend, die ze tijdens een reis door de Zuidelijke Nederlanden had opgetekend. Gracian besprak ze o.a. met de gardiaan der Brusselse kapucijnen nog voor hij de *Apologia* publiceerde(39). Zijn aanval richt zich hoofdzakelijk tegen het misprijzen van de uiterlijke godsdienstpraktijken, dat het *Ceremoniale* vijftien jaar vroeger aan de *spirituales* had aangewreven en ook Alexius van Brussel aan de *ociosi* verweet (punten 2, 3, 4, 5, 7, 9, 11, 12). Een dergelijke religieuze houding moet Gracian niet alleen aan het optreden van de Alumbrados in zijn vaderland hebben herinnerd, maar tevens en vooral in hem de vrees hebben opgewekt voor een heropflakkering van het protestantisme. De nadruk die de *Apologia* legt op de heiligencultus en de aflaten spreekt wat dit betreft duidelijke taal. Deze factor is bij de anti-mystieke richting een rol blijven spelen tot laat in de eeuw: de contrareformatorische apologetica beklemtoont graag het uitwendig en zichtbaar karakter van de Kerk. In de proloog van zijn werk zet Gracian de bedoelingen van zijn geschrift uiteen:

(37) Gracian kwam zich in Vlaanderen, naar zijn zeggen oefenen 'en el arte de la esgrima contra los herejes'! (STEGGINK, *o.c.*, blz. 53). Er valt trouwens niets af te dingen op de oprechte bedoelingen van de man. Zijn zevenjarig verblijf in de Zuidelijke Nederlanden verschafte hem bij zijn medebroeders trouwens een uitstekende reputatie, zoals blijkt uit een annotatie van SERVATIUS v.d. Hl. PETRUS in zijn vertaling van de *Brieven van de H. Moeder Theresia van Jezus*, Gent, 1700, *Eersten Boeck*, blz. 170-172. Hoe Gracian zijn taak te Brussel opvatte kan men lezen in een brief die hij in februari 1610 aan de kardinaal van Milaan, Frederico Borromeo, richtte (GRAZIANO di S. THERESA, *Lettere inedite del. P. Gerolamo Graziano*, in *Ephemerides Carmeliticae*, III, (1949), blz. 575-578).

(38) Voor de kapucijnen: Hildebrand, VII, biografisch register. Voor Zachmoorter: C. COPPENS, *De geestelijke schrijver Michiel Zachmoorter* († 1660), O.G.E., XXXIX, (1965), blz. 299-309.

(39) De twaalf stellingen in Nederlandse vertaling naast de originele Spaanse tekst bezorgde P. HILDEBRAND, *Dwalingen...*, O.G.E., VI, (1932), blz. 68-70. Daar ook de andere bijzonderheden. Zowel in de *Apologia* als de *Lamentaciones* vormen deze stellingen de kern van Gracians ongenoegen.

> 'Vida del alma, y imitación verdadero de Christo, en que declaro, que la suma perfección n o n consiste en esta unión immediata, con dexación (uitschakeling) de los operaciones del alma, sino en el obrar con imitación a Christo'[40].

Gracian waarschuwt tegen wat hij de *doctrina de la unión immediata* noemt: zij zou de volmaaktheid zoeken in een onmiddellijke vereniging met Christus door een volledige vernietiging van elke uiterlijke en inwendige activiteit (punt 1)[41]. Een dergelijke voorstelling van het begrip van de mystieke vernieting klinkt niet erg genuanceerd: het is normaal dat ze ertoe leidde de mystieke vroomheid van de kapucijnen waarvan de vernieting het kernstuk vormde (Canfeld!), als quiëtistisch voor te stellen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat een anoniem gebleven kapucijn zich tegen Gracians *Vida del alma*, en meer speciaal tegen het eerste punt heeft verzet[42]. Met een merkwaardige zelfzekerheid en als verdediger van de orthodoxie(!) tracht hij de Spanjaard in de hoek te drijven. Over de *unión immediata* die de vernieting inhoudt luidt het:

> 'Licet enim multi spirituales unionem ponant in qua homo nihil aut parum operetur, non tamen dicunt illam omni actu carere, sed solum p r o p r i o , sive p r o p r i u s v i r i b u s elicito' (fol. 4v., ed. Orcibal, blz. 134).

M.a.w. God stelt de *verniete* mens, die zichzelf in zijn handelingen en zijn geestesactiviteit volledig heeft verloochend, in staat een werkzaamheid uit te oefenen (nl. het kennen en het beminnen van God), op een wijze die de natuurlijke werking van zijn vermogens overtreft.

Gracian heeft op de *Observationes* van de kapucijn op een hoffelijke wijze geantwoord[43]. Hij mildert zijn standpunt aanzienlijk en schijnt meer begrip te vertonen voor het passieve karakter der mystieke vereniging. Hij heeft er zelfs oog voor de terminologische misverstanden[44]. De brief eindigt wijselijk met de woorden 'et hominum est errare'.

Ondertussen doet zich een nieuw feit voor waardoor de strijd zich nog meer op de kapucijnen gaat toespitsen en Gracian voor een tweede maal - en dit keer veel resoluter - naar de pen grijpt, nl. de verspreiding van het betwiste derde deel van Canfelds *Règle de Perfection*, een werk dat de spiritualiteit van de kapucijnen en niet in het minst die van Lucas van Mechelen, vooral op het gebied van de vernietingsleer, fel heeft getekend. Alhoewel het traktaat reeds in handschrift circuleerde tijdens de jaren van het

(40) *Ibidem*, blz. 67. Bemerk de parallellen met Anna van Jezus.

(41) La primera, que la suma perfección, y vida perfecta del alma, consiste en la unión immediata con Christo quando sin medio de ninguna criatura, y con anichilación total de todos los actos interiores y exteriores se junta con la verdad incriada (que es Dios) con todas sus fuerças, y que sola una petición y oración se ha de hazer, y esta es que Dios nos dè esta unión.

(42) ACB. III, 2144. Uitgegeven door J. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 133-140.

(43) ACB. III, 2145. Uitgegeven door J. ORCIBAL, *o.c.*, 141-142.

(44) Hij wijst er op dat de termen *ser* en *vida* in het Castiliaans zonder onderscheid worden gebruikt om de begrippen *essentia* en *existentia* weer te geven (cfr. STEGGINK, *o.c.*, *blz. 66).*

Ceremoniale - het derde deel werd geschreven in de zomer van 1593 -, lijkt de verspreiding ervan een hoogtepunt gekend te hebben rond 1610-1611. In 1610 immers laat Benedictus van Canfeld het deel *Vanden wesentlijcken wille Godts ende het overschouwende leven*(45) dat hij een tijdlang, om redenen die zo voor het grijpen liggen, niet had laten drukken, uitgeven. De aanleiding is duidelijk:

> 'sçachant que quelque autre l'avoit faict imprimer pleine de fautes, et sur une copie imparfaicte où manquoient des chapitres entiers des plus nécessaires, et qui néantmoins couroit desia par la France, F l a n d r e et Lorraine...'(46).

Canfeld wil zijn werk in bescherming nemen door het te laten publiceren! Dit belette evenwel niet dat rond 1630 - de tijd waarin de *Blijde Requiem* tot stand kwam - Constantinus van Barbençon, die andere zeer belangrijke kapucijnse auteur, nog een dergelijk in het Nederlands gesteld apocrief traktaatje te lijf gaat(47)! Terug naar Gracian echter. Eens volledig gepubliceerd, kon Canfelds boek moeilijk aan de waakzaamheid van de carmeliet ontsnappen. In zijn *Diez Lamentaciones del miserable estado de los Atheistas de nostras tiempos* (Brussel, 1611) gaat hij niet enkel de orthodoxie van het werk in twijfel trekken, maar hij schrikt er zelfs niet voor terug de *Regula Perfectionis* samen met het *Palais de l'amour divin* van Laurent de Paris, eveneens een befaamd schrijver uit de orde, en de *Theologia Deutsch* die hij al in zijn *Vida del Alma* had aangevallen, over één kam te scheren met de talrijke mystieke publikaties en edities, die de protestantse 'Schwärmer', erfgenamen van de wederdopers en voorlopers van de piëtisten, op de lezersmarkt gooiden(48). Ik hoef het contrareformatorisch karakter van Gracians bemoeiingen niet andermaal in het licht te stellen.

De *Lamentaciones* is een curieus boek. Gracian bekampt er zowaar alle euvels waarmee de post-tridentijnse kerk in het land van de Aartshertogen had af te rekenen en die hij als de gevaren van *de rode draak van het atheïsme* taxeert(49). Woorden blijven, maar hun betekenis verandert!

(45) Zo luidt het in de titel van de Nederlandse vertalingen van het derde deel, die vanaf 1623 van de pers kwamen (1631, 1659). De editie van 1622, die zoals de tweede en de derde bij Lesteens te Antwerpen verscheen, bevatte het derde deel niet.

(46) OPTAT de VEGHEL, *Benoît de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine et son influence.* Rome, 1949, blz. 185. De drukken waren waarschijnlijk enkel Frans. J. ORCIBAL heeft intussen willen aantonen dat deze drukjes door Canfeld als 'vervalst' werden voorgesteld, maar in feite diens oorspronkelijke versie van de *Règle* bevatten. De kapucijn zag zijn teksten liever niet gedrukt, maar onder de invloed van zijn medebroeders bracht hij een gedeeltelijk nieuwe en aangevulde tekst van zijn werk op de markt. (*La Règle de Perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée*? in *Divinitas, XI*, (1967), fasc. II, blz. 845-874). Hierover meer in Dl. III, hfst. VIII. Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch werd op dezelfde wijze ertoe aangezet zijn *Het Ryck Godts in der Zielen* te laten drukken (*Voor-reden*, slot).

(47) *Anatomie de l'âme*, II, blz. 37, Cfr. infra.

(48) ORCIBAL, *o.c.*, blz. 40. STEGGINK, *o.c.*, blz. 74-79.

(49) STEGGINK, *o.c.*, blz. 114: 'con razón podemos llamar Dragón bermeyo...' (Vgl. Apok., XII, v. 3). Vgl. ook M. ALAMO, *Les Diez Lamentaciones du P. Jerôme Gratien*, R.A.M., XX, (1939), blz. 198-203, met een nauwkeurige inhoudsopgave en een Franse vertaling van de belangrijkste gedeelten.

Tussen de goddelozen (*Lamentacio*, nr. 1), de epicuristen (nr. 2), de libertijnen (nr. 3), de hypocrieten (nr. 4), de machiavellisten (nr. 6), en de gewetenlozen (nr. 7), bevinden zich de geestelijke atheïsten of perfectisten (nr. 5)[50], waardoor de geciteerde kapucijnen in een vreemd gezelschap zijn geraakt. Het lijkt nu wel overduidelijk dat de Spanjaard het termengebruik van de werken die hij bekampt, niet aankan. De definitie van het geestelijk leven die hij de zgn. perfectisten in de mond legt, is een opeenstapeling van mystieke termen, die hij op zijn manier ontrafelt en weerlegt in 11 paragrafen die hij *vergissingen* of *dwalingen* noemt:

> *De volmaaktheid bestaat uit een wezenlijke eenheid, die zonder middel is, passief, ogenblikkelijk, duister en verholen, gepaard gaande met een totale vernieting en opheffing van de ziel, met openbaringen en een geestelijk smaken in een gebruikelijke liefde*[51].

Deze voorstelling van zaken, die wij trouwens nooit in een dergelijke loodzware enumeratie aantreffen in de erg didactisch opgevatte mystieke traktaten of handboekjes uit de zeventiende eeuw, noemt Garcian *duister omdat deze termen moeilijk worden begrepen*[52]. Dit is inderdaad bij Gracian het geval. Hij verkiest deze definitie van eigen maaksel boven de teksten van de auteurs die hij aanvalt, die hij trouwens zo goed als nooit aanhaalt. De term *wezenlijke eenheid* ontlokt hem de bedenking dat een dergelijke benaming die eenheid voorstelt als alleen noodzakelijk, waarbij alle andere aspecten van het christelijk leven vervallen. Wie ook maar enigszins met de terminologie van onze Nederlandse mystici vertrouwd is weet dat *wezenlijk* er iets anders en iets meer betekent dan *alleennoodzakelijk*! Over de *totale vernieting* luidt het:

> *Wat de totale vernieting betreft, waarin de volmaakte ziel, naar hun zeggen, moet leven door zich te onttrekken van alle zelfzucht, elke uiterlijke en innerlijke activiteit, van elke genegenheid, achting en eerbied voor de schepselen - hoe heilig die ook zijn - door ze alleen in God te beschouwen, komen zij tot het besluit dat het onvolmaaktheid en eigenliefde is de H. Maagd en de heiligen te vereren*[53].

(50) Volgens J. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 29 stamt de benaming van Gracian zelf. (Vgl. STEGGINK, *o.c.*, blz. 162. Gracian voert de term terug op het Nederlandse *volcomen*). Moet men hierbij denken aan Canfelds *Règle de Perfection* die in allerlei min of meer orthodoxe versies in hs. circuleerde? Een geliefkoosd en vaak uitgestald bijbelvers in de *Theologia Deutsch* luidt: 'Cum venerit ad perfectum, evacuabitur imperfectum' (2 Kor. XIII, v. 10). Gracian heeft ook op deze tekst gezinspeeld (STEGGINK, *o.c.*, blz. 60).

(51) STEGGINK, *o.c.*, blz. 187-188: 'Perfección es unión, esencial inmediata, pasiva momentánea, caliginosa y oculta, con total aniquilación, suspención, revelaciones y gustos espirituales del alma, en el amor fruitivo'.

(52) *Ibidem*, blz. 188: 'esta manera de declarar la perfección es oscura...'.

(53) *Ibidem*, blz. 191: 'De la total aniquilación con que dicen que ha de vivir el alma perfecta, quitando de si todo amor proprio, toda operación interior y exterior y todo el amor, consideración y reverencia que se tiene a las criaturas por santas que sean, poniéndola en solo Dios, infieren que es imperfección servir a nuestra Señora la Virgen Maria y los Santos, y que eso es amor proprio'.

Deze interpretatie beoogt net zoals de *Vida del alma* en het *Ceremoniale* wantoestanden die hebben bestaan. Zij draagt er echter ruimschoots toe bij dat een term als *vernieting* steeds in de sfeer van het quiëtisme zal worden betrokken, zoals de latere dokumenten bevestigen (cfr. infra). Het is dan ook geen verrassing dat zelfs nog Lucas van Mechelen tussen de reeks *Sanghen* die hij uitdrukkelijk aan *den Niet* wijdt en waarbij hij duidelijk een Canfeldiaanse terminologie hanteert, nogal ostentatief een lied inschuift *Hoe dat alle traegheydt in die Salighe verniet was* (Br.R. 56/136), dat aanvangt met de veelzeggende aforistische verzen:

> Liefde en laet gheene traegheydt toe
> Die mindt moet vierich zijn.

Andere verzen als

> Sy spoorde Godt ghedurelijck naer
> Vlijtich door lief en leet

laten over Lucas' bedoelingen weinig twijfel bestaan[54]. De kapucijnen hebben trouwens steeds verkondigd dat zelfs in de hoogste staat van de vernieting de menselijke activiteit nooit helemaal ophoudt. Gracians *8ste dwaling* lijkt mij niet expliciet tegen Canfeld gericht[55], alhoewel diens *Regel* er, zoals werd aangetoond, in de *Lamentaciones* vrij bekaaid afkomt.

De repliek van de kapucijn blijft ook niet uit. In het archief van de orde te Antwerpen berust een *Apologie de la vie spirituelle touchant l'union de l'esprit avec Dieu*[56], die haar bitterheid tegenover Gracian, die ook bij andere gelegenheden zijn afkeer voor de kapucijnen had laten blijken[57], niet verheelt. Noch theologisch, noch terminologisch brengt de tekst noemenswaardige inzichten. Gracians verklaring van de term *wezenlijk* wordt bedacht met de volgende kommentaar:

> *Voilà que c'est, de n'entendre pas les termes, qui est une chose mal séante à ceux, qui ne doivent rien ignorer* (een allusie op het adagium *Theologus nihil debet ignorare* (ed. ORCIBAL, blz. 151).

(54) Vgl. Dl. III, Hoofdstuk VII, n.[74] (vol. II).

(74) Liber I, cap. V. Vgl. ORCIBAL, , blz. 123 en PEERS, , dl. II, blz. 300.

(55) Uit het tweespan *uiterlijk-innerlijk* (exterior-interior) mag nog geen verwantschap met Canfelds *annihilation passive* en *annihilation active* afgeleid worden.

(56) *Apologie generale de la vie spirituelle touchant l'union de l'esprit avec Dieu par disneuf corrections faittes a un certain F. Hierôme Gracian, Espagnol, surnommé de la madre de Dios, carmelitain, soi disant docteur en theologie.* A.C.B. III, 2143; Ed. J. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 143-173. De *Apologie* is van de hand van P. Cyprianus Crousers van Antwerpen, naar het getuigenis van zijn tijdgenoot en medebroeder NICOLAS ARCHIBOLD, *Evangelicall Fruict of the Seraphicall Franciscan order.* Dublin, 1628, f. 35 en f 145. British Mus. Harl. Mss. 3888. Cfr. OPTATUS, *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf*, O.G.E., XX, (1946), blz. 306. Dezelfde Cyprianus zal in de tweede *volledige* editie van Canfelds *Reghel* in het Nederlands (1631) vóór het betwiste derde deel nog een gedicht inlassen dat de verdediging van het bewuste boek op zich neemt. Hij was in die jaren gardiaan te Mechelen en het is niet onwaarschijnlijk dat hij daar Lucas van Mechelen onder zijn medebroeders telde. Het gedicht gaat niet in op terminologische kwesties. Cfr. K. PORTEMAN, *Het gedicht uit de derde Nederlandse editie van Canfelds 'Reghel der volmaecktheyt' (1631)*, O.G.E., XLVI, (1972), blz. 266-277.

(57) J. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 142, n. 1.; O. STEGGINK, *o.c.*, blz. 66, n. 110.

Over de vernieting luidt het, nadat de apologie uitdrukkelijk Laurent de Paris en Benedictus van Canfeld verdedigd heeft:

> *le mot d'Anichilation porte sa signification d'action en soi* (ed. ORCIBAL, blz. 162),

wat misschien een nogal simplistisch antwoord lijkt, daar het zich tot de oppervlaktestructuur van de term beperkt. Het stuk is scherp en bovendien vaak erg plezierig en hekelend: zijn belang ligt meer in het psychologisch dan in het historisch vlak(58).

Het is duidelijk dat dergelijke interventies de mystieke oriëntatie van de kapucijnse vroomheid niet hebben aangetast; integendeel, zoals uit beide replieken blijkt, hebben zij de voorstanders van de mystiek in de orde veeleer gesterkt in hun overtuiging en het zelfstandigheidsgevoel waarmee zij de voorhanden mystieke terminologie gingen hanteren, aangewakkerd. Dat het taalgebruik hierdoor in theorie ofwel nauwkeuriger en correcter, of slordiger en onbekommerder kon worden, werd al geïnsinueerd. Wat in de praktijk gebeurde, leert ons verder de geschiedenis.

In hetzelfde jaar waarin zijn *Lamentaciones* verschenen (1614), wordt Gracian bijgesprongen door de befaamde Thomas a Jesu, die in 1610 door Anna van Jezus naar Brussel werd gehaald en in de Zuidelijke Nederlanden de verbreider werd van de mannelijke, hervormde tak der orde(59). Eigenlijk hoort deze figuur niet meer helemaal thuis in het kamp van de tegenstanders van de abstracte mystiek uit het Noorden. Zachmoorter noemt ‘desen weerdighen pater’ in zijn *Bruydegoms Beddeken* een minnaar van Tauler, Ruusbroec en Herp(60). In tegenstelling tot Gracian staat Thomas ook open voor andere stromingen binnen de christelijke spiritualiteit. Zijn degelijke theologische denkkracht zal dan ook veer zwaarder wegen in het debat dan de nogal simplistische woordenjagerij van de *Vida del alma* en de *Lamentaciones.* Meer nog: Thomas, zelf mystiek begaafd en stichter van de kluizenarij te Malogne in het Walenland, bewonderde vaak in zijn boeken de meesters van de Dionysiaanse en de zgn. abstracte school(61), was een kenner en aanhanger van Herp(62), en gaf bij Plantin in 1623 een *Relatio fide digna de sanctitate Joannis Rusbrochii* uit om de canonisatie van Ruus-

(58) Cultuurhistorisch is de *Apologie* vooral interessant om de vaak kostelijke anti-Spaanse uitlatingen die er op iedere bladzijde voorkomen. Ik citeer o.a.:
- Condamnez aussi la Ste. Bible, si vous si hardy Espagnol...(blz. 146)
- Cette parade mensongere et bravacherie Espagnole (blz. 169)
- Tegen Gracian wordt geregeld op spottende wijze het gezag van bekende ‘Spaanse’ autoriteiten opgezet: ‘Votre Luis du Pont, Espagnol...’ (blz. 162).

(59) I. ROSIER, *o.c.*, blz. 165-167. Fr. JOSE de JESUS CRUCIFICADO, *El P. Thomas de Jesus, escritor mistico. - Ephemerides Carmeliticae*, III, (1949), blz. 305-349; IV, (1950), blz. 149-206. Thomas relaties met Gracian waren uitstekend. Cfr. een brief van deze laatste. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 46: ‘chaque jour ils se voyaient et délibéraient pour le bien de l'ordre dans ces contrées’.

(60) Deel II, blz. 291-292.

(61) De term wordt courant gebruikt door L. COGNET. Daarmee bedoel ik de wijze waarop naar deze school bij de aanvang van de 17e eeuw werd geleerd en geleefd, althans in de ogen van de Brusselse Teresianen. Thomas' bewondering komt vooral tot uiting in zijn *De oratione divina* (Antwerpen, 1623).

(62) ORCIBAL, *o.c.*, blz. 59-61.

broec, van wiens werk hij goed op de hoogte was, te helpen bevorderen[63]. Het blijft vreemd dat Thomas toch enkele keren zeer duidelijk de taal van Gracian is gaan spreken. Was het een typisch Spaans wantrouwen tegenover de 'vreemde' spiritualiteit, of waren het de paniekerige tussenkomsten van Gracian tegen de perfectistische afwijkingen die Thomas hiertoe hebben aangezet? In elk geval ontwierp hij in 1611 in handschrift zijn *De variis erroribus spiritualium tam hujus quam pristini aevi et de vera theologia mistica*[64], dat uitdrukkelijk bij Gracians *Lamentaciones* aansluit en eveneens tegen de perfectisten is gericht. De nota's lijken louter persoonlijk. Thomas gebruikte ze echter in zijn *Censura in libellum vulgo Theologia Germanica...nuncupatum* en wel vooral in het tweede deel ervan *De aliis erroribus begardorum et aliorum mysticorum quos libellus iste continet*[65]. Alhoewel ook de *Censura* niet van de pers kwam, geraakte het geschrift vlug bekend, daar Thomas het stuurde naar de belangrijkste wereldlijke en geestelijke autoriteiten van het land[66]. Terwijl Thomas in *De variis erroribus* drie keer de *Regel* van Canfeld in verband brengt met de perfectisten, beperkt de *Censura* zich (voorzichtiger?) tot de befaamde *Theologia Germanica* of *Theologia Deutsch* die in 1590 in het Nederlands als *Een Gulden Handtboecxken* van Plantins persen was gekomen, een boekje dat volgens Gracian 'de weg naar de ketterij opende, en zeer populair was, vooral bij de kapucijnen'[67]. Dat het daarnaast ook nog om Canfeld ging en vooral de kapucijnen werden beoogd, bewijst de verontwaardigde protestbrief die een onbekende kapucijn aan aartsbisschop Hovius stuurde. De schrijver verdedigt er met gloed de reputatie van zijn orde en van de *Theologia Germanica.* In een bij de brief gevoegde *explicatio*, die helaas niet bewaard is gebleven, toonde hij het katholiek karakter van het werkje aan[68]. De *Censura* pakt het nochtans hardhandig aan. Van een onderlegd auteur als Thomas zou men het terminologisch onbegrip van Gracian niet verwachten. Tocht kan men zich niet van de indruk ontdoen dat Thomas de vergissing begaat het spreken van een concrete, bewogen en levende spiritualiteit te interpreteren vanuit het streng-dogmatische standpunt van de speculatieve theologie. Zijn bewijsvoering is er vooral op uit de leer en dan bijzonder de Godsopvatting van de *Theologia Germanica* in verband te brengen met

(63) Uitgegeven in de bundel *Jan van Ruusbroec, leven, werken.* Mechelen, 1931, blz. 403-423.
(64) Ms. Rome, Algemeen Archief der ongesch. Carmelieten, Pl. 333e. Gedeeltelijke uitgave bij J. ORCIBAL, blz. 174-177.
(65) Volledige titel: *Censura in libellum vulgo Theologia Germanica, sive libellus aureus nuncupatum, in qua haereses, latentesque errores omnium oculis expositi refelluntur.* Copie van Ms. Rome, ibidem, Plut. 334i in Brussel, K.B., ms. 9853-64, fol. 35r.-61r. Ed. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 178-224.
(66) ORCIBAL, *o.c.*, blz. 114.
(67) *Ibidem,* blz. 114. Over de *Theologia Deutsch* en haar verspreiding in de Zuidelijke Nederlanden: B. BECKER, *De 'Theologia Deutsch' in de Nederlanden der 16e eeuw. - Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, N.S., XXI, (1928), blz. 161-190 bijzonder blz. 175-177 over de Nederlandse Plantinuitgave, die niet in de BCNI werd opgenomen. Zie verder G. BARING, *Bibliographie der Ausgaben der Theologia Deutsch (1616-1961)*, Baden-Baden, 1963.
(68) Hildebrand, VIII, blz. 718. A.C.B. III, 2143, ed. ORCIBAL, blz. 236-238.

de oude (Nestorianisme, Arianisme) en moderne (Lutheranisme, Calvinisme) ketterijen; de beschuldiging van quïetisme neemt er vanzelfsprekend tevens een belangrijke plaats in: het werk zou begardistisch zijn. Het beruchte sermoen van Tauler op de *Tweede zondag van de Vasten* levert Thomas hierbij enkele welkome argumenten, alhoewel hij in zijn angst voor het spiritualistisch protestantisme en het perfectisme ook die auteur had moeten veroordelen, wat trouwens door anderen werd gedaan! De *Censura* viel niet alleen bij de kapucijnen in geen goede aarde: zij ontlokte het wederwoord van de Leuvense hoogleraar Jacob Janssonius en diens latere tegenstander Leonard Lessius, een specialist ter zake[(69)].

De *Responsio* van Janssonius evenals de reaktie van Fray Thomas hierop[(70)] werpen geen bijzonder licht op de terminologische aspecten van het geschil. Belangwekkender in dit opzicht is de zeer delicate en vriendelijke brief die Lessius aan Thomas richtte; Lessius maant Thomas discreet aan tot matiging. Hij legt precies de vinger op de wonde: Thomas beoordeelt de *Theologia Germanica* op een vertaling, zoals destijds Gerson het met Ruusbroec deed en bovendien:

> *Accedit quod cum non videatur fuisse Theologus, sed suas experientias, gustus et imaginationes sit secutus, facile fieri potuerit ut non bene nec proprius verbis se expresserit*[(71)].

Zulke uitspraak getuigt van een scherp inzicht in de natuur van het taalgebruik van de middeleeuwse mysticus, en moet impliciet tot de conclusie leiden dat Thomas' argumentatie, hoe erudiet ook, in feite weinig grond raakt. Dit alles neemt evenwel niet weg dat de *Theologia Germanica* - haar wedervaren bewijst het - een nogal duister werkstuk is, dat zelfs moeilijk kan doorgaan voor een model van middeleeuws mystiek taalgebruik, vermits de anonieme auteur er nooit zijn toevlucht neemt tot typische termen als *grunt, gemuete* en *bild*[(72)]. Het boek komt bij de behandeling van het bronnenprobleem nog ter sprake.

Veel interessanter voor dit onderzoek zijn enkele andere werken van Thomas a Jesu. Zij geven ontegenzeggelijk de richting aan die het mystiek taalgebruik bij de meeste auteurs tijdens de 17e eeuw zal inslaan. Zijn grote werken die in de Nederlanden tot stand kwamen, nl. zijn *De contemplatione divina* (Antwerpen, 1620) en zijn *De oratione divina sive a Deo infusa...methodus* (Antwerpen, 1623), hebben beide de bedoeling de ervaringen van de grote Teresa te systematiseren door ze voortdurend te confronteren met de Schrift, de Vaders en de scholastieke theologie[(73)]. Op die wijze hoopt

(69) ORCIBAL, *o.c.*, blz. 225-231 (Brussel K.B. ms. 9853-64, fol. 61v.-64v.) en blz. 239-240 (ibidem, fol. 68v.-69v.). De tekst van Lessius werd ook uitgegeven in O.G.E., XXVIII, (1954), blz. 372-373.

(70) ORCIBAL, *o.c.*, blz. 232-235.

(71) Idem, *o.c.*, blz. 239.

(72) L. COGNET, *o.c.*, blz. 224.

(73) Tomas droeg er veel toe bij om de mystiek in de sfeer van het schoolse theologisch denken te trekken met de notie van de *Contemplatio acquisita*, waarvan hij als de innovator doorgaat.

hij de moeilijkheden van het beeldrijke en duistere spreken van de mystiek te doorbreken! Het zijn dergelijke pogingen die het meer intuïtieve taalgebruik van de middeleeuwse mystici gaan ombuigen in de richting van een aantal verbale definities met sterk afgelijnde contouren.

1623 het jaar van de *De oratione* is een belangrijke datum. Thomas herinnert in dit werk nog aan de stellingen die hij in zijn onuitgegeven geschriften innam. Hij oordeelt het nog nodig de dwalingen te behandelen van de perfectisten (II, blz. 65 e.v.), in wie hij trouwens nog altijd een deigend quiëtistisch gevaar onderkent:

> *Perfecti quidem* (d.w.z. echte volmaakten) *dicuntur, non qui amplius in spiritu perfici nequeunt (hoc enim viatoribus repugnat) sed qui virtutibus moralibus et infusus in optimo gradu comparatis, magna scilicet puritate mentis adepta, merito ad oris osculum ab sponso admittuntur*(74).

De hemel was inderdaad nog niet helemaal opgeklaard. In 1620 werd Henricus van Oudenaarde, een kapucijn die ooit eens de bezitter was van een Tauler-handschrift, als gardiaan te Leuven uit zijn functies ontheven, omdat hij de onervaren novicen op het gevaarlijke pad der mystiek had geleid(75). Dit was wellicht geen geïsoleerd geval, vermits in 1623 de Italiaanse ordegeneraal, Clemens van Noto, bij zijn vistatie van de Nederlandse provincie, zeer harde maatregelen wilde nemen en aanvankelijk zelfs het spreken over mystiek op straf van doodzonde wilde verbieden! In feite kwam volgende tekst uit de bus:

> *Praeceperimus ne quis de vita mystica et eminentioribus illius praeceptis saecularibus, monialibus, beginis vel novitiis imposterum loqueretur, sed gradatim per viam purgativam, et postea unitivam eos deducerent...*(76).

In hetzelfde jaar worden in Sevilla door aartsbisschop Pacheco 76 stellingen van de Illuministen veroordeeld(77). Net zoals in Frankrijk(78) heeft dit beruchte edict ook op het mystieke leven in de Nederlanden gedrukt. Toch betekenen de jaren twintig de definitieve doorbraak van de mystieke literatuur bij de kapucijnen en aanverwante milieus. Naast de uitgave van Ruusbroecs *Brulocht* door Gabriël van Antwerpen (1624) en de vertalingen van Canfelds Regel (1622, 1623), treden een aantal nieuwe auteurs aan: Zachmoorter met zijn *Thalamus Sponsi* of *Bruydegoms beddeken* (1623), Con-

(74) Liber I, cap. V. Vgl. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 123 en PEERS, *o.c.*, dl. II, blz. 300.
(75) G.I. LIEFTINCK, houdt hem ten onrechte voor een minderbroeder (*De middelnederlandsche Tauler-handschriften*, Groningen, 1936, blz. 143). Cfr. Hildebrand, VIII, blz. 720-721.
(76) A.C.B. I, 1191 bis, geciteerd door HILDEBRAND, *Les premiers capucins...*, blz. 286-287. Het anonieme *L'occupation continuelle en laquelle l'âme dévote s'unit toujours avec Dieu* (Dowaai, 1618 en 1619) laat in de voorrede ook nog anti-quiëtistische waarschuwende geluiden horen tegen de 'fausses spirituelles de ce siècle'.
(77) J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia,* Rome, 1931, blz. 228-240.
(78) Cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, dl. XI, Le procès des mystiques. Parijs, 1968 (anastatische herdruk).

stantinus van Barbençon met zijn *Les secrets sentiers de l'amour divin* (1623), en Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch met zijn *Het Rijck Godts in der Sielen*, dat vanaf 1627 in handschrift wordt verspreid[79]. De kortstondige maar enthousiaste beweging om van Rome de zaligverklaring van Ruusbroec te bekomen, die in de jaren 1620-1630 haar hoogtepunt bereikte en waaraan, zoals vermeld, ook een Thomas van Jezus geestdriftig deelnam, heeft deze heropleving ongetwijfeld bevorderd. De tegenstand bleef echter latent: het bestaan ervan valt duidelijk af te lezen uit de toon der verschillende *Voor-reden* van de nieuwe mystieke geschriften, die alle hetzij enigszins triomfalistisch, hetzij meer apologetisch, de mystiek en meer specifiek de taal van de mystiek ophemelen of verdedigen. Bovendien zijn er nogal troebele echo's op te vangen van illuministische drijverijen die vanuit Frankrijk de Spaanse Nederlanden omstreeks 1630 zouden zijn binnengedrongen. De getuigenissen zijn hierover vrij vaag en weinig in aantal. Prof. L. Reypens heeft de onvolledigheid van Jozef Geldolf van Rijckels Latijnse vertaling van de *Samenspraak* tussen Pullen en Claesinne van Nieuwlandt in verband gebracht met de reactie op de dwaling der perfectisten die in 1631 haar toppunt had bereikt[80]. Duidelijker taal spreekt Constantinus van Barbençon († 1631), in zijn lijvige *Anatomie de l'âme* die postuum in 1635 te Luik verscheen. Volgens hem werd de wereld rond 1630 overstroomd door allerlei Franse en Vlaamse traktaatjes, gedrukt of in handschrift, die zich bedienden van een verkeerd begrepen of al te gewaagd geïnterpreteerde Canfeldiaanse terminologie. Constantinus, die Canfelds orthodoxie wil veilig stellen, publiceert in zijn werk twee van die door hem in het Frans vertaalde traktaatjes[81]. Eén ervan bleek het bekende *Beworp van oeffeninge des overschouwenden leven* te zijn, door P. Stracke een parel van onze mystiek genoemd, en waarvan nog twee Nederlandse handschriften bewaard zijn[82]. Ik moet hier niet ingaan op de polemiek die de uitspraak van Stracke ontlokte, alhoewel ik meen dat het Canfeldiaanse karakter van *Beworp* moeilijk betwistbaar is, zonder dat daarom de grote inbreng van Herp in het traktaat dient te worden aangevochten[83]. Het

(79) Vgl. *Voor-reden* (slot). In 1624 verscheen ook de Nederlandse vertaling van het bekende Italiaanse *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana: Den kortsten wech tot de hoochste volmaecktheyt* (Antwerpen). Handschriften van *Les secrets sentiers de l'amour divin* waren al in omloop in 1613 (Cfr. *Les secrets sentiers de l'amour divin par le P. Constantin de Barbanson.* Parijs-Doornik-Rome, 1932. - Een uitgave van de Benediktijnen van Solesmes - blz. 400-404).

(80) *Vita S. Beggae.* Leuven 1631, § CLVII, bl. 475-487; O.G.E., XIII (1939), blz. 311-360, bijzonder blz. 358-360. Reypens gelooft ‘dat een dergelijke overweging mede de oorzaak is dat de uitgave van Pullens geschriften, die Buekel heet voorbereid te hebben, niet tot stand kwam’ (blz. 310).

(81) THEOTIME de Bois-le-DUC, *Le Père Constantin de Barbanson et le Préquiétisme. - Collectanea Franciscana*, X, (1940), blz. 338-382.

(82) Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap, Hs. 56 (ed. STRACKE, O.G.E., XVIII, (1944) II, blz. 43-60. Heverlee, Bibiotheek S.J., ms. 346 k 10 (O.G.E., XXI, (1947), blz. 31, n. 20. ed. D. STRACKE, in O.G.E., XVIII, (1944), II, blz. 43-60).

(83) Ik geef enkel een chronologisch bibliografisch overzicht van de gehele discussie: D. STRACKE, *Uit den nabloei van onze mystiek*, in O.G.E., XVIII, (1944), II, blz. 39-65; P. OPTATUS, *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf*, in O.G.E., XX, (1946), blz. 293-323; D. STRACKE, *Valsche of echte, gestolen of eigen perel?* in O.G.E., XXI, (1947), blz. 5-51; P. OPTATUS, *Nogmaals: Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf* in O.G.E., XXI, (1947), blz. 82-84; D. STRACKE, *Uit den nabloei van onze mystiek* (vervolg), in O.G.E., XXII, (1948), blz. 313-366; P. OPTATUS, *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf. Reghel en Beworp*, in O.G.E., XXII, (1949), blz. 88-104; D. STRACKE, *Canfield in de Nederlanden*, in O.G.E., XXIII, (1949), blz. 396-408; Id., *Canfield en de Nederlanden. II. Beworp versus Reghel,* in O.G.E., XXIV, (1950), blz. 80-89; P. OPTATUS, *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf,* in F.L., XXXIII, (1950), blz. 37-49.

samengaan in de handschriftelijke overlevering van *Beworp* met het *Cort begrijp van den staet van een ziele trachtende naer de volmaektheid,* dat een verkorte en moeilijk leesbare Nederlandse bewerking is van de *Divisio animae ac spiritus* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, versterkt het vermoeden dat het *Beworp* uit het kapucijnenmilieu stamt. Stracke die dit loochende en de afkomst van *Cort Begrijp* nog niet kende, heeft toch ook willen aantonen en doen inzien 'hoe de beide geschriften elkander aanvullen, dus dat ze buiten allen twijfel aan dezelfden auteur zijn toe te kennen, en voor denzelfden lezerskring opgetekend'(84)!

Komen de twee traktaatjes verder in deze studie beter te pas, dan is het nu toch het geschikte ogenblik om in te gaan op de reactie die het *Beworp* bij de Antwerpse bisschop Jan van Malderen († 1633) zou hebben verwekt. Men kan ze lezen in diens *Pharus spiritualis*, die de Leuvense hoogleraar Libertus Fromondus op zijn edities van de *Divisio animae* liet volgen, trouwens telkens vergezeld van een wederwoord(85). Al zijn voor de relatie *Beworp-Pharus spiritualis* geen externe bewijzen voorhanden, toch wijzen Malderus' bedenkingen tegen de passieve en actieve vernieting (punctum 12) duidelijk naar de terminologie van Canfeld. Van Malderen blijkt ook nog bekommerd over de inhoud van *Theologia Germanica,* die nochtans in 1612 en 1618 - wellicht op aandringen van de carmelieten - in de Romeinse index was terecht gekomen(86). Hij verwijst hierbij ook naar het edict van Sevilla (1623), waarmee hij tevens een bewijs brengt van de betekenis van dit laatste in de toenmalige vroomheidsdisputen in de Nederlanden. De *Pharus* lijkt mij echter vooral in verband te staan met de leer van *Divisio animae ac spiritus*; hiervoor pleiten zowel de titel van het bisschoppelijk traktaatje *De ecstasi perpetua, sive partis spiritualis ab animalia abstractione, et id genus anagogicis exercitiis*, als het feit dat Fromondus de bedenkingen van de bisschop te samen publiceerde met het werkje van de Boschenaar. De interventie van de Antwerpse prelaat verdient alle aandacht. Uit zijn tekst blijkt duidelijk dat de belijdenissen van mystiek taalbewustzijn die in de *Voor-reden* van de mystieke traktaatjes overal opduiken, wel enig

(84) Uit het voorwoord van zijn uitgave van *Cort Begryp*, O.G.E., XXII, (1948), blz. 313-366, i.c. blz. 313. Dat *Beworp* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch zou zijn is niet waarschijnlijk. De korte *Waerschouwinghe* die erop volgt lijkt echter wel van zijn hand. O.G.E., XXI, (1947), blz. 6. Over *Cort Begryp*: LEONARDUS (KAMPSCHREUR), *Wie is de auteur van 'Cort begrijp...'*, F.L., XXXVIII, (1955), blz. 131-142.

(85) Deze voorstelling wordt althans verdedigd door OPTATUS (O.G.E., XXI, (1947), blz. 82-84) en KAMPSCHREUR (*o.c.*), en wel op interne gronden. Beslist dient de opinie van Stracke afgewezen die in Malderus' geschrift een verdediging van *Beworp* zag (O.G.E., XXIV, (1950), blz. 84, n. 3)!

(86) ORCIBAL, *o.c.*, blz. 77.

effect hebben gehad! De gematigde Malderus - de Spaanse intransigentie is totaal verdwenen - schrijft immers:

> In mysticae Theologiae tractatoribus, non esse omnia dicta ad vivum resecanda, aut examinanda ad rigorem sermonis Scholastici, aut apud Theologos communiter usitati; sed aliquid indulgendum iis, qui quod in spiritu gustant, non semper adaequate possunt ore aut calamo exprimere; cum verba, quae in raptu subinde audiuntur, et ipse sensus, quo Deus hominem afficit in istis spiritualibus deliciis, non possit plene exprimi communi sermone...(*Pharus*, punctum 19).

Zoals bij Lessius wordt het geval Ruusbroec-Gerson aangehaald als illustratie hiervan. Toch lijkt zelfs Van Malderen nog niet voldoende ontvankelijk voor sommige uitdrukkingen van de mystieke literatuur! Eén voorbeeld. De stelling die hij bij de mystici las en waarin werd beweerd dat God door gedachten en begrippen niet wordt bereikt (punctum 4) weerlegt Malderus op een nogal goedkope manier:

> Quale vero hoc est, quod Deus dicatur non posse attingi cogitationibus et conceptionibus? Comprehendi iis non potest, sed somnis. nequidem attingi.

Terecht verwijst Fromondus hem in zijn *Notulae ad pharum spiritualem* naar de Dionysiaanse terminologie (punct. IV), die juist in de gewraakte stelling haar basis en haar vertrekpunt vindt. Men dient een dergelijke uitspraak dan ook in haar context, d.w.z. de context van de apofatische theologie te verstaan.

Bij de typisch contrareformatorische reflexen die vooral de tegenstanden verklaren die ik zoëven heb beschreven, voegen zich nog enkele andere factoren die de mystieke literatuur in de verdediging hebben gedrongen. Ik doel hier op de groeiende humanistisch-positivistische benadering van de Schrift en de Vaders, die de mystiek naar de suspecte grensgebieden van de geloofsbeleving dreigden te verschuiven! De nieuwe belangstelling voor de Areopagiet stimuleerde ook de positief ingestelde patristiek om dit geval eens van naderbij te onderzoeken, met het bekende gevolg dat vooral in Frankrijk(87) de beroemde Athener het weldra moest stellen zonder een *S.* voor zijn naam, wat hem meteen tot een nogal obscuur auteur degradeerde. Aan de basis hiervan lag de vrij smalle redenering dat, indien Dionysius niet de leerling van Paulus geweest was, hij noodzakelijk een vervalser moest zijn! Vond de Dionysius-affaire niet veel weerklank in onze gewesten, het scepticisme en het wantrouwen bleef er steeds voelbaar tegen de mystiek of de contemplatie,

> ‘welcken Naem aen veel menschen is als eenen Bitebauw’.

(87) Cfr. de werken van de Launoy (1603-1678) en Jacques Sirmond (1559-1651): de CERTEAU, *o.c.*, blz. 281. In onze gewesten bleef de Dionysius-vogue langer aanhouden. Vgl. O.G.E., XXIX, (1955), blz. 271-301.

Zo schreef althans de onbekende vertaler van Lessius' *Quinquaginta considerationes de quinquaginta nominibus Dei* in zijn bericht *Tot den Leser* (Leuven, 1643)[88].

***

Het wordt hoog tijd om eindelijk de weerslag na te gaan die al deze tribulaties - dit overzicht is verre van exhaustief - op het taalgebruik van de toenmalige mystieke literatuur hebben gehad.

Zowat alle mystieke auteurs uit de zeventiende eeuw beschrijven hun taal als de taal van de ervaring, die zij, zoals nu al voldoende werd herhaald, tegenover de taal van de *ratio* of de speculatie plaatsen (cfr. Lucas' *Voorreden*). Deze uitspraak is evenwel niet eigen aan de 17e eeuw; zij is a.h.w. een topos in de mystieke literatuur, waartoe Bernardus van Clairvaux's *Sermo de Conversione ad Clericos* (cap. XIII, 25) niet weinig heeft bijgedragen. In dezelfde lijn ligt tevens de bekommernis van de biografen der mystici om het livresk karakter van het werk van hun helden zoveel mogelijk te minimalizeren[89]. Bij nader toezien blijkt bovendien in de realiteit een dergelijke tegenstelling tussen een experimenteel mystiek en een geijkt scholastiek taalgebruik veel minder scherp. Afgezien van het feit dat elke taalexpressie op een of andere wijze een relatie heeft tot de ervaring, klinkt het beroep van de 17e-eeuwse mystiek op deze laatste vaak nogal hol, te meer daar de hele redenering meestal maar een aanduiding is dat de auteur een bepaald taalgebruik (b.v. het Dionysiaanse) zal aanwenden. M.a.w. het pleidooi voor een taal, die uit de religieuze ervaring vertrekt, is veelal niets meer dan een pleidooi voor een *bepaald* taalgebruik, zoals reeds bij de aanvang van dit hoofdstuk werd aangestipt. Wij belanden hiermee in de problematiek van de literaire traditie. Zonder de waarheid geweld aan te doen, kunnen we het terminologisch probleem van onze 17e-eeuwse mystiek globaal reduceren tot een tegenstelling tussen de taal van de scholastiek en de - in haar oorsprong intuïtieve maar dra gestandaardizeerde - taal van de

(88) *Vijftich overdenckingen van de vijftich namen Godts...getrocken uyt de schriften van den Eerw. P. Leonardus Lessius*, Leuven, 1648, geciteerd door A. AMPE, *Marginalia Lessiana*, O.G.E., XXVIII, (1954), blz. 337-338.

(89) Cfr. de levensbeschrijvingen van Lucas van Mechelen in de Gentse editie van 1674 en van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch in de *Voor-reden* van *Het Ryck Godts in der Zielen.* Elke afhankelijkheid, invloed of voortzetting van de traditie werd, vooral wanneer het over mystici ging, aangevoeld als een aanslag op de oorspronkelijkheid en de echtheid van de auteur. Hieraan lag een opvatting over de heiligheid ten grondslag, die in de heilige vooral iemand wilde herkennen die a.h.w. voortdurend onder de directe leiding en inspiratie van Gods geest stond. Bij het afwijzen van lectuur kunnen natuurlijk eveneens typisch mystieke motieven meespelen, zoals Claesinne van Nieuwlandt het aan Pelgrim Pullen wist te zeggen: ‘sij en willen niet lesen eenige hooge subtijle dinghen, oft dat vande Godtheyt geschreven is, om-dat het te hooch is ende te subijl, ende dat sij in haer ootmoedicheyt blijven. Dan de sinnelycheyt ende vernuft begeert all te weten, ende daer cleeft die natuer aen, ende heeft daerop haer onthout. Ende sij willen natuer sterven, ende haer geen onthoudt geven...’ O.G.E., XIII, (1939), blz. 313, r. 5-10. In zijn Canfield-gedicht rijmt Cyprianus van Antwerpen: ‘Niet met kouten oft veel schrijven / Maer veel eer met stil te swijghen / wordt dees conste achterhaelt’ cfr. n.[56].

(56) A.C.B. III, 2143; Ed. J. ORCIBAL, , blz. 143-173. De is van de hand van P. Cyprianus Crousers van Antwerpen, naar het getuigenis van zijn tijdgenoot en medebroeder NICOLAS ARCHIBOLD, Dublin, 1628, f. 35 en f 145. British Mus. Harl. Mss. 3888. Cfr. OPTATUS, , O.G.E., XX, (1946), blz. 306. Dezelfde Cyprianus zal in de tweede editie van Canfelds in het Nederlands (1631) vóór het betwiste derde deel nog een gedicht inlassen dat de verdediging van het bewuste boek op zich neemt. Hij was in die jaren gardiaan te Mechelen en het is niet onwaarschijnlijk dat hij daar Lucas van Mechelen onder zijn medebroeders telde. Het gedicht gaat niet in op terminologische kwesties. Cfr. K. PORTEMAN, , O.G.E., XLVI, (1972), blz. 266-277.

oude mystici uit de middeleeuwen of enkele jongere Spaanse meesters, *zoals* zij door de 17e-eeuwse mystici werd gebruikt. Zelfs de originele taalvirtuoze die Maria Petyt was, doet in hoge mate een beroep op wat men terecht een mystiek termenarsenaal zou kunnen noemen. Op een wijze die nu nog bewondering afdwingt, werd dit arsenaal trouwens geïnventariseerd in de *Pro theologica mystica clavis* van de uit Amsterdam afkomstige Jezuïet Maximilianus Sandaeus (Keulen, 1640). Vandaar ook dat het naast de contextstudie zin heeft, zelfs onontbeerlijk is, de terminologie van een 17e-eeuwse auteur te toetsen aan haar oorspronkelijke (middeleeuwse) verschijning, zonder evenwel in het euvel te vervallen bij elke betekenisverschuiving van een ontwaarding of vervlakking te gaan spreken.

Dat de druk waaraan de mystiek blootstond bijna als vanzelf tot een zoeken naar overeenkomst, naar *concordantie* met de scholastieke spreekwijze en methode voerde, heb ik terloops reeds aangestipt bij Thomas a Jesu. Deze zucht naar een vergelijk valt trouwens samen met de geaccentueerde en streng normerende dogmatisering van de geloofsbeleving sinds de Hervorming, die ook de mystieke expressie in een meer notionele richting hielp sturen. Vandaar dat in de 17e eeuw de gehele sfeer waarin de beschrijving van en de literatuur over de mystieke Godsontmoeting evolueert, vaak verkoeld wordt tot een rationele, zelfs apologetische verdieping van het geloofsgegeven, waarbij de oude terminologie zeer schools en verstandelijk wordt geïnterpreteerd, zodat de lezer slechts moeizaam tot de zindering van de beleving doordringt. Vele ‘concordisten’ zijn echter hoogst verdienstelijk, niet alleen omdat zij als Sandaeus de mystieke terminologie op een of andere wijze hebben gecatalogiseerd ten behoeve van de speculatieve theologie, maar ook omdat zij de termenerfenis door een vaak nauwgezette en verantwoorde analyse wisten veilig te stellen tegen diegenen die er soms dweperig, of minstens al te lichtvaardig mee omsprongen en op die manier een actie als die van Gracian rechtvaardigden. Dat zoiets echter tevens in grote mate de taalcreativiteit ging remmen, kan geen verrassing heten, alhoewel het onrechtvaardig en onjuist zou zijn te beweren dat het werk van Sandaeus de fossilisering van de mystieke terminologie direct activeerde. De *Praeambula* die zijn eigenlijke lijst van zowat 862 mystieke vaktermen voorafgaan, getuigen van een inzicht in de problematiek van de mystieke term, dat vooral in de *Canones pro mysticarum loquutionum intellectu* op een merkwaardige wijze tot uiting komt. Hij blijft er niet stilstaan bij een stereotiepe erkenning van het eigen karakter van de mystieke spreekwijze, maar geeft er blijk van een fundamenteel inzicht in het benaderend, trachtend, intuïtief karakter van de *vocabula mystica* (plus tegunt quam exprimunt, VIII), en de affectieve grondtonen van de mystieke expressie (amor suam habet dialectum secundum quam frequenter loquunter Mystici, IX) honoreert hij uitdrukkelijk[(90)]. Toch blijft Sandaeus een echt concordist: zijn boek wordt aangekondigd als een nieuwe poging om de mystieke taaloverlevering

(90) Cfr. zijn merkwaardige beschrijving van de *amor essentialis.*

aan de normen van de filosofie en de theologie aan te passen[91]. In het lexicon last hij dan ook talrijke *quaestiones* in, die de doctrinaire systematisatie van de 17e-eeuwse mystiek afdoend illustreren. Stak er geen tegenstrijdigheid in de gloed waarmee de zeventiende eeuwers het ervaringskarakter van de mystiek en de mystieke taal verdedigden en de pogingen die zij aanwendden om aan dezelfde mystiek het gelaat van een *scientia* te verlenen tegenover het toenmalig scholastieke denken?

Onder de mystieke werkjes in de volkstaal (Nederlands of Frans) die in onze gewesten werden verspreid, vindt men praktisch geen enkel, dat met een uitdrukkelijk concordistische bedoeling was geschreven. De taal van de speculatieve theologie was trouwens het Latijn. Toch wordt met het probleem terdege rekening gehouden! Constantinus van Barbençon schreef zijn *Anatomie de l'âme* (1635, postuum uitgegeven) met de bedoeling zijn vorig werk *Les secrets sentiers de l'amour divin*, in scholastieke termen te rechtvaardigen[92]. De invloed van de rationele scholastiek komt echter vaker indirect tot uitdrukking waar de systematische bekommernis opduikt om een zo klaar en inzichtelijk mogelijke verklaring van het mystiek taalgebruik te geven. In zeer veel traktaatjes worden afzonderlijke hoofdstukken gewijd om *de termijnen oft spreeck-woorden vande mystique schrijvers* (Zachmoorter) uiteen te zetten. Reeds in de middeleeuwen werd aan de kwestie van het orgaan der mystieke *unio* veel terminologische aandacht besteed en talrijk zijn dan ook de uitvoerige beschouwingen die aan de onderscheiden benamingen der menselijke persoonlijkheidsstructuur worden gewijd[93]. Ook voor andere zones van het mystiek vocabularium was dit het geval. Maar nooit gebeurde dit op zo'n nadrukkelijke en systematische wijze als in de zeventiende eeuw. Zowel de vrees voor verdachtmaking als de drang tot doctrinaire verantwoording speelden hun subtiel spel. Vooral het Dionysiaanse vocabularium, de Tauleriaanse vernietingsterminologie en de Nederlandse terminologie van het *wesen* kregen de volle aandacht. Dit ge-

(91) SANDAEUS had zijn *Theologia mystica* die in 1627 te Mainz was verschenen al met uitdrukkelijk concordistische bedoelingen geschreven, - het feit waaraan hij in de opdracht en de *Praeambula* van zijn *Clavis* nog breedvoerig herinnert: 'Quamobrem cum Theologiam Mysticam nuper typis editam vulgarim; in qua Mysticorum loquendi formulas ad Scholasticae amussim revoco...nihil in tot Mystices ambitu reperiri quod cum D.D. Scholasticorum enunciatis non probe conveniat...' (Praeambula, cap. I, blz. 1-2). Volledigheidshalve wil ik er met de CERTEAU, *o.c.*, blz. 289-290 op wijzen dat gelijktijdig met het verval van de scholastiek, het concordisme de mystieke taal wil gelijkstellen met de taal van de Vaders. Ook vanuit de speculatieve theologie werd het concordisme bevorderd: 'ils ouvrirent dans la théologie des chapitres consacrés à la vie mystique, à la contemplation, aux grâces extraordinaires, et leur donnèrent des "résolutiones scholastico-mysticas" dans le plus pur style de l'Ecole' (blz. 290).

(92) *Anatomie de l'âme*, II^{e} partie, blz. 59: 'on peut expliquer les expériences de la vie mystique avec les termes orinaires de la doctrine commune des théologiens'. L. COGNET, *La spiritualité moderne. I. L'essor 1500-1650*, Parijs, 1960, blz. 268.

(93) Bij de auteurs die op onze 17^{e}-eeuwse mystiek grote invloed uitoefenden, o.a. bij Tauler (*Die Predigten Taulers...*hrsg. von Ferdinand Vetter, Berlijn, 1910, nrs. 56, blz. 261 en 64, blz. 350), Herp (ed. Rome 1586, blz. 121), en in de *Evangelische Peerle* (Dl. II, cap. XLVI) die op dit punt uitdrukkelijk door Alexius van Brussel (*Schala*, blz. 7-8) wordt gevolgd. Ook Blosius laat zijn *Institutio spiritualis* voorafgaan door een uitleg over de termen van de mystieke psychologie.

schiedt zelden of nooit zonder een ex- of impliciete verwijzing naar de gevaren van het illuminisme en het quiëtisme, zoals wij die door de perfectistenjagers bekampt zagen. Dat een dergelijke bekommernis de terminologische accuraatheid bevorderde of ten minste het taalbewustzijn aanscherpte en het termengebruik in de sfeer van de notioneel-normerende omschrijving betrok, lezen wij b.v. bij de voornoemde Lessius-vertaler, wanneer hij - overigens op een voortreffelijke wijze - het in se existentiële begrip van de mystieke ledigheid gaat verklaren:

> Alswanneer de ziele meer is lijdende, dan werckende, soo dat sommighe haer dan segghen ledigh te wesen: welck woordeken ledich, indien sy verstaen dat de ziele als dan gheen werckinghe en heeft des verstants oft des wils, is een groot abuys: want de ziele in het ontfangen van die goddelijcke inwerckinghe aldermeest lijdende, werckende ende besich is. Maer indien sy verstaen, dat de ziele alsdan van alle menschelijcke verbeeldinghen en becommernissen der sinnen ontbloot en ledich is; ende daarenboven meer lijdt dan werckt, ende in dese lijdinghe en werckinghe de ziele van alle andere wercken ledigh ende ontbloot waere, is seer wel gheseyt[(94)].

Zelfs Lucas van Mechelen zal - om alle quiëtistische interpretatie te vermijden? - in de liederen over de tot rust gekomen en in God gestorven *Innighe* herhaaldelijk het ledigheidsbegrip op de hem eigen aforistische wijze scherp stellen:

> Werck was haer ledigheyt
> Met minnelijcke rust' die in Godt wier gheleyt:
> S'en zijn niet le'igh die minnen /
> Die liefde Godts heeft oock haer werck van binnen:
> Een'wonder werck Godts liefde wercken moet /
> Dat le'igh te zijn haer koste vleesch en bloet
> (Bl. R., 141/377)[(95)].

De systematische en schools aandoende terminologische bezorgdheid van de 17e-eeuwse mystiek weegt zwaar op het werk van Zachmoorter, die aan de methodische verklaring van de termen drie hoofdstukken wijdt (*Bruydegoms Beddeken*, II, cap. 7, 8 en 9), waarin hij, technisch gezien en spijt zijn vulgariserend opzet, naar het oordeel der specialisten uitstekend is geslaagd[(96)]. Het beruchte derde deel van Canfelds *Regel* wordt ingeleid door een brief aan de lezer, waarin de geldende mystieke termen en begrippen één na één worden opgesomd, systematisch vergezeld door een groot aantal autoriteiten. De auteur motiveert zijn handelwijze als volgt:

> Maer door dien in dit derde Deel misschien ghevonden sullen worden sommighe woorden, ende manieren van spreken, de welcke de slechte oft de ghene die in de mistike oft verholen Theologie niet hervaren en zijn, noch de Doctoren die van sulcke materie schrijven niet veel ghe-

(94) O.G.E., XXVIII, (1954), blz. 338.
(95) Men vgl. deze tekst met onze commentaar op Bl. R. 141/377, in Dl. III, hoofdstuk VII, § 4, (vol. II).
(96) A. DEBLAERE, *Essentiel (Superessentiel*, *Suressentiel)*, in *Dict. de Spir*, t. V, vooral kol. 1366.

> lesen en hebben, niet verstaen en sullen, ende daerom verachten oft verworpen mochten; soo heb ick goedt ghevonden hier by naeme te stellen de Heylighen, ende Doctoren, die de selve oock ghebruycken...[97].

Overigens heeft Bremond m.i. terecht gewezen op Canfelds drang naar speculatie en verstandelijke constructie die de kern van zijn mystieke belijdenis dreigt te overwoekeren[98]. Hetzelfde geldt trouwens voor het lijvige, eclectische en nogal rommelige *Palais de l'amour divin* van Laurent de Paris (definitieve editie: Parijs, 1614) waarvan de titel aan een aantal liederen uit de *Bliiden Requiem* doet denken[99]. Bij deze tendensen sluiten zich ook de talrijke Nederlandse Jezuïeten aan, die zich aan de studie of de uitgave van Dionysius de Areopagiet hebben gewijd. Behalve voor Lessius wellicht, die bovendien scherp bewust was van het mystiek taalprobleem, kan men moeilijk achterhalen of zij tot de mystiek begenadigden behoorden. Toch zijn de namen van Martinus Antonius del Rio, Petrus Halloix en Petrus Lansselius (uit Grevelingen) betekenisvol voor het uitzicht van onze 17e-eeuwse mystiek. Veel belang mag zelfs gehecht worden aan de *Isagoge ad mysticam theologiam S. Dionysii Areopagitae* die Balthazar Cordier in 1634 samen met een vertaling van de duistere Griek bij Plantin in het licht gaf. Al bepaalt Cordier de mystiek als een

> sapientia experimentalis, Dei affectiva, divinitus infusa, quae mentem ab omni inordinatione puram, per actus supernaturales fidei, spei et charitatis, cum Deo intime coniungit,

in de definitie zelf schuilt al de helderheid van de School of het schoolse weten[100]! Zonder daarom al deze auteurs naar de koele oorden van de speculatie te willen verwijzen, moeten we toch constateren dat zij door hun rationaliserende wijze van voorstellen, de ‘smakende’ wijsheid van de mysticus aanzienlijk notioneel hebben versterkt. Het spreekt trouwens vanzelf dat niet alle bovengenoemde auteurs in dezelfde maat hun pen aan een dergelijk concordisme hebben verpand. Spijt zijn terminologische bekommernis blijft b.v. Zachmoorter een genietbaar auteur, wiens oeuvre - zoals dit van Canfeld trouwens - beslist authentiek klinkt.

Achter een bepaalde austeriteit in het taalgebruik hoeft bovendien niet altijd een hang naar een verstandelijk en theologisch verantwoord woordgebruik schuil te gaan, maar een verlangen naar spirituele zuiverheid, dat zich bewust van alle theologische, filosofische en literaire opsmuk wil ontdoen! Dit is o.m. het geval in *Les secrets sentiers de l'amour divin* van Constan-

(97) Uit de Nederlandse vertaling die in 1659 bij Arnout van Brakel te Antwerpen verscheen (blz. 284). Door de onbekende vertaler werd deze groep autoriteiten versterkt met enkele teksten van St.-Jan van het Kruis in 1623.

(98) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, II, blz. 158.

(99) Vanaf 125/326 (*Hoe dat die Salighe in 't Paleys der Liefden Godts quam*). Voor Laurent de Paris verwijs ik naar de erudiete studie van M. DUBOIS-QUINARD, *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du 17ème siècle. Rome, 1959* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina. Sectio Historica, t. XVII).

(100) Bijzonderheden bij J. ANDRIESSEN, *Mystiek bij enkele Nederlandse Jezuïeten der XVII^{e} eeuw.* O.G.E., XXIX, (1955) vooral blz. 275-281.

tinus van Barbençon, een werk dat precies op dit punt zo van de concordistische *Anatomie de l'âme* verschilt. Constantijn wil ook de eenvoudige zielen in de vruchten van zijn arbeid laten delen. Om die reden vermeed hij: 'niet alleen elke theologische of wijsgerige leerwijze, maar zelfs iedere gelijkenis of vergelijking met tastbare of natuurlijke dingen om in de ziel de zuivere begrippen te houden van echt innerlijke zaken, overeenkomstig de vage beelden, ideeën en indrukken, welke deze mystieke geheimen in het inwendige achterlaten, en opdat zij in de nevel van die vergelijkingen niet verstrooid zou worden bij haar eenvoudige gedachte'(101). Ook Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch zoekt naar een sobere en eenvoudige zegging, maar hij gebruikt hierbij precies de omgekeerde methode. Zijn *Ryck Godts in der Zielen*, is in zijn volkse bevattelijkheid dooraderd met talrijke *ghelijckenissen* die in hun helderheid en pedagogische kracht vaak aan de grote predikant Tauler doen denken:

> Ende om dat wy beter verstaen souden mogen worden / soo sullen wy dit niet met hooghe woorden / ofte subtijle redenen / Maer meer met klaere gelijckenissen / ende ghemeyne woorden voorhouden / meynende meer te leeren de simpele / ootmoedighe / ende verstorven / als vernuftighe eygensinnighe menschen / naervolgende Christum die sijnen Vader danckte / dat hy dat hadd' verborgen aen wijse ende vernuftige / ende veropenbaert hadde de kleyne / den welcken oock om de verholentheden des Evangelie beter wijs te maecken / seer dickwils ghemeyne ghelijckenissen daer toe was ghebruyckende(102).

Tot de *ghemeyne woorden* lijkt Joannes Evangelista echter het basisvocabularium van de Nederlandse mystiek te rekenen - slechts de dubbelzinnige termen van Canfelds vernietingsleer gaat hij uit de weg, zodat de *hooghe woorden oft subtijle redenen* eerder een ingewikkelde (scholastieke) wijze van voorstellen betekenen dan de mystieke woordenschat zelf. Kan men in beide bovengenoemde werkjes bezwaarlijk concordistische tendensen aantreffen, zij hebben op het erfgoed van de mystieke terminologie niettemin een beslissende invloed uitgeoefend. Dergelijke handboekjes geven - mede uit een oprechte bekommernis om de mystieke opgang zowel van geestdrijverij als van het theologisch-wetenschappelijk keurslijf bevrijd te houden - vaak toe aan een drang tot vereenvoudiging, die in een vaak meer affectief en derhalve minder technisch wordend woordgebruik haar uitdrukking vindt. Doordat deze drukken kennelijk voor de brede lagen van de goegemeente waren bestemd, hebben zij dit proces aanzienlijk aangewakkerd. Al kan dit nu wel niet met klem van het werk van Barbençon of Joannes Evangelista beweerd worden, de grotere verspreiding van de mystiek

(101) *Les secrets sentiers...*, Prologue: 'j'ai évité non seulement toute façon doctrinale de théologie ou philosophie, mais encore toute similitude et comparaison des choses sensibles et naturelles, afin de conserver l'âme ès purs concepts des choses vraiment internes, selon les espèces, idées, énigmes et vestiges que ces mystiques secrets impriment en l'intérieur, et qu'elle n'ait occasion de se distraire en sa simple pensée, sous ombre de ces similitudes' (ed. Solesmes, blz. 38).

(102) Cap. I, slot (ed. Antwerpen, 1659, blz. 15-16).

georiënteerde literatuur, die uiteraard meer bestemd was voor de religieus sterkst bewusten, werkte daarenboven een gevoelige ascetisering in de hand, die aan de termen van de vaak gevaarlijk en quiëtistisch geachte vernietings mystiek een naar het voluntarisme neigende inhoud verleende. Deze ascetisering dringt in de meer populaire uitgaven overal en bijna ongemerkt binnen. Zo wordt b.v. het eerste deel van de *Evangelische Peerle* in de Kortrijkse editie van 1626 aangekondigd ‘met veel schoone Meditatiën ende onderrechtinghen om ons liefs Heren heylich leven ende bitter lijden naer te volghen / ende ons selven gheheel in Godt te verliesen / ende over te setten’ (blz. 14). Termen en begrippen die in de overgeleverde mystieke literatuur doorgaans uitdrukking waren van een hoge vorm van mystieke passiviteit, glijden hier bijna op een onopvallende wijze in de richting van een actieve betekenis: zij worden ingelijfd in een oefening(103). Het goddelijk en godvormig leven bekomt in de tweede helft van de eeuw bij een ervaren zieleleider als Michael a Sancto Augustino, de raadsman van Maria Petyt, een duidelijk ascetische betekenis (leven conform aen 'tbehagen Godts), die letterlijk en figuurlijk eeuwen verwijderd ligt van het ‘schouwen boven geloof en rede van God met God’, de inhoud van de term in Ruusbroecs tijd(104). Maar zo'n vaart zal het in de vruchtbare twintiger jaren van de eeuw nog niet lopen! De neiging tot vereenvoudiging en duidelijkheid, het verlangen om alles pragmatisch en in heldere *puncta* voor te stellen en te formuleren, herinnert ten slotte sterk aan de krachten die in de Moderne Devotie werkzaam waren. De ascetisering van de mystieke literatuur is overigens gemakkelijk herkenbaar.

Met de onderkenning van fenomenen als het concordisme en ascetisering is men echter nog niet aan een volledig beeld van het zeventiende-eeuwse mystieke taalgebruik toe: ik zou zelfs durven beweren dat noch het concordisme en de notionele bekommernis om de term die er een gevolg van is, noch de uit pastoraal-didactische bezorgdheid voortgevloeide verschuiving naar het voluntarisme en de ascese toe, alleen de voornaamste kenmerken van dit taalgebruik zijn. A fortiori geldt zulks voor de auteurs die hier in eerste instantie de aandacht verdienen, als b.v. Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, Lucas van Mechelen e.a. De overwinning, die de mystieke spiritualiteit binnen de muren van de kapucijnenconventen had geboekt, schiep een klimaat van ongedwongenheid en rust, dat er de mystieke literatuur tegen de omstandigheden, die zowel het terminologisch concordisme als de doorgedreven ascetische vervlakking mogelijk maakten, althans gedeeltelijk immunizeerde. Er werd hierop trouwens reeds gezinspeeld. Het is niet gemakkelijk de fysionomie van het mystiek taalgebruik bij deze vrijer ademende auteurs scherp af te lijnen: het gebrek aan voorstudies laat zich hier sterk gevoelen. Concordisme en ascese zijn inderdaad

(103) Ook deze tendens is eigenlijk altijd in de mystieke literatuur aanwijsbaar, maar zelden trad zij zo sterk naar voor als in de 17e eeuw.

(104) DEBLAERE, *De mystieke schrijfster Maria Petyt (1623-1677)*, blz. 95-97.

de meest in het oog springende kleuren wanneer men het wijde landschap van de 17e-eeuwse mystieke literatuur vanop de hoge en afstandse berg der veelomvattende geschiedschrijving wil schetsen. Komt men dichterbij en gaat men te midden van dat landschap wandelen, dan blijkt het koloriet veel gevarieerder, meer genuanceerd. Zeker, de hang naar het notionele, het speculatieve blijft overal herkenbaar, en de beklemtoning van de menselijke inbreng in het streven naar de volmaaktheid is onloochenbaar, maar wie zou durven beweren dat hiermee de mystieke taalbehandeling van onze kapucijnse auteurs ten volle uit is getekend? De problematiek hangt zeer nauw samen met de onderscheiden aspecten van de toenmalige spiritualiteit en pastoraal van de orde. De ontleding van de aanwending der *mystike termijnen* door de kapucijnse mystici dient voortdurend tegen de achtergrond daarvan te worden gesitueerd.

Wat op het eerste gezicht opvalt, is een reeds gesignaleerde drang naar *eenvoud en helderheid.* Dit belet evenwel niet dat uit de verstandelijk-didactisch georiënteerde explicaties van de klassieke mystieke terminologie, hoe vulgariserend die trouwens ook zijn opgevat, geen invloed zou blijken van het concordisme! Dit is m.i. duidelijk bij Zachmoorter het geval. Het zijn ongetwijfeld bekommernissen van pastorale aard die de meeste werkjes van kapucijnse oorsprong op het pad van de eenvoud hebben gezet! Dit is belangrijk, omdat men - mede vanuit een nogal oppervlakkige en derhalve eenzijdige visie op de zgn. contemplatieve oorsprong van de orde - geneigd is deze literatuur als een literatuur voor binnen de kloostermuren, of ten minste voor zeer hooggestemde zielen te beschouwen, een opvatting die trouwens gesterkt wordt door de gang van zaken in de jaren rond het *Ceremoniale.* Niets is echter minder waar! De paragrafen die we uit de voorbeschouwingen van *Les secrets sentiers* en het *Ryck Godts* lichtten zijn formeel: naar het oordeel van de auteurs heeft de roeping tot de mystiek een universeel karakter. Wie hieraan nog zou twijfelen, moet maar even de eerste *capita* lezen van het succesvolle *Ryck Godts*, of hij neme de editie van 1629 van *Les secrets sentiers* ter hand, waaraan Constantinus van Barbençon nog een *Bemerking voor godvruchtige zielen* toevoegde[105], waaruit onbetwistbaar blijkt dat hij zijn geheime paden voor iedereen - ook voor de mensen in de wereld - wilde openstellen. Ook niet-kapucijnen als Zachmoorter en de dominicaan Joannes de Lixbona, die trouwens allebei nauw met de orde hebben samengewerkt[106], richtten zich tot een breed publiek.

(105) *Remarque pour les âmes dévotes.* THEOTIME DE BOIS LE DUC, *La doctrine mystique du P. Constantin de Barbanson* in *Etudes Franciscaines*, N.S., II. (1951), blz. 266.

(106) Samen met een nieuwnederlandse omzetting van de Ps. Tauleriaanse *Naervolginghe des armen leven Christi* door de kapucijn Gabriël van Antwerpen († 1656), die zich vroeger al verdienstelijk had gemaakt met zijn editie van *t'Cieraet der gheestelijcker bruyloft* van Ruusbroec (Brussel, 1624), gaf de Lixbona in 1647 te Antwerpen bij Hieronymus Verdussen Taulers preken uit (*Gheestelycke Sermoenen ghemaeckt door den hoogh-verlichten leeraer Joannes Taulerus van d'orden der Predick-Heeren op alle de Sondaghen ende Heylighdaghen van het gheheele jaer* - heruitgegeven in 1685 en 1707). Lixbona's tekst mogen wij als een vertaling naar de Latijnse omzetting van Laurentius Surius beschouwen. In het archief van de Nederlandse kapucijnen te 's-Hertogenbosch berust een exemplaar van de Lixbona's vertaling afkomstig uit het kapucijnenklooster van Maaseik met het inschrift ‘ad usum refectorii vestri’.

De pastoor uit Ekkergem schrijft o.a. voor 'het eenvoudighe vrouwvolck'[107], en de Lixbona wil de eenvoudige lezers van zijn vertaling kordaat hoeden voor een verkeerde interpretatie van de toen nog altijd suspecte Tauler. Hij 'bevindt noch daghelijckx / dat veel goede eenvoudighe menschen / principalijck vrouw persoonen uyt het lesen van Taulerus vremde speculatien ende dwalinghen trecken; niet dat Taulerus jet sulckx leert / maer omdat sy hem qualyck verstaen...' 'Welck peryckel' hij voor een groot deel meent te kunnen uitschakelen 'met hier en daer een duyster woordt te veranderen...'. Meteen is aangetoond dat de vrees voor afwijkingen niet enkel in de richting van het concordisme evolueerde, maar tevens op een vrij botte simplificatie van de terminologie kon uitlopen[108].

Vereenvoudiging betekent i.c. niet noodzakelijk ascetisering. Zij hangt wel samen met het feit dat de mystieke literatuur zich in de moderne tijden *vooral* gaat concentreren op de methode en de gebruikmaking van het mechanisme van de menselijke psychologie. Bij de kapucijnen slaat het mystieke geschrift dikwijls beslist de weg in van een streng logisch doordachte en rechtlijnig gestructureerde handleiding! De nog met gebeden en verzuchtingen doorkruiste en vrij rommelige werken uit de zestiende eeuw, zoals de *Evangelische Peerle*, *Den tempel onser sielen*, de boeken van Amelry en Vervoort en dergelijke meer, worden in het nieuwe klimaat nagenoeg ondenkbaar[109]. De methodologische bekommernis weegt nu zelfs zo zwaar door, dat bijna alle 'klassiekers' van de 'kapucijnenmystiek' blijk geven van wat ik een reducerende, pedagogische systematisatie der mystieke literatuur zou willen noemen. De gehele mystieke opgang wordt vanuit een bepaald standpunt bekeken, dat voor het gehele werk geldig blijft. Er grijpt een soort *reductie* plaats, waardoor het traktaat helderder lijkt, methodischer, logischer, gemakkelijker en eenvoudiger om volgen, kortom moet winnen aan didactische kracht. Enkele voorbeelden - zij liggen voor het rapen - zullen dit vlug duidelijk maken. Ieder zal hier wel onmiddellijk aan Benedictus van Canfeld en diens *Règle de Perfection* denken. Het is de bedoeling van Canfeld om heel het systeem van geestelijk leven, gelijk Herp het heeft uitgebouwd (nl. de leer van de drie wegen), tot één punt terug te

(107) *Bruydegoms Beddeken*, II, cap. XX, (ed. 1628, blz. 302-303).

(108) Ook de randbemerkingen als 'moet wijsselijc verstaen worden' die de Lixbona in de rand van zijn vertaling aanbrengt wijzen op een grote prudentie. Is het om dezelfde reden dat de copiist van een 17e-eeuws Pullen-handschrift termen als 'wesen, weselijck en gewesen' weglaat of door minder sterke uitdrukkingen of omschrijvingen vervangt? cfr. L. REYPENS, *Pullen's tractaatje 'Van een nieuwe creature'*, O.G.E., 1944, afl. I, blz. 157, inzonderheid voetnoot.

(109) Wat niet wegneemt dat ze zoals de *Peerle* en enkele boeken van Vervoort nog steeds werden uitgegeven.

brengen[110]. Dat éne punt, dat de korte samenvatting is van heel het geestelijk leven, bestaat in de wil van God. Heel de opgang naar de volmaaktheid, die hij trouwens over de drie klassieke fasen laat verlopen, ziet Canfeld als een samengroeien van de menselijke en de goddelijke wil. Het werkende leven heeft tot enig motief van al zijn doen en laten de wil van God, voorzover die gekend wordt van buiten af door de wet en het verstand (*de uitwendige wil*). Door Gods bijzondere inwerking komt de ziel in de tweede fase tot de ervaring van de Goddelijke wil in het diepste der ziel (*inwendige wil*). In het (over)wezenlijke leven (3e fase) laat God de mens toe tot een direct ervaren ontmoeting met Hem op een wijze die alle kennen en willen te boven gaat: de ziel verenigt zich met Gods wezenlijke wil, die God zelf is. Het gehele mystieke leven wordt dus georganiseerd rond één beginsel. Deze methodische vereenvoudiging verklaart niet alleen het enorme succes dat de *Règle* in Frankrijk en de Zuidelijke Nederlanden heeft gekend, maar ook een aantal misvattingen waarvan Canfeld het slachtoffer werd. Het was bijna onvermijdelijk dat de pedagogische, reducerende inrichting van het werk, bij sommige auteurs, minder origineel dan Canfeld, een soort simplificatie van het mystieke grondpatroon tot gevolg had (de voortdurende liefdevolle en eenvoudige, d.w.z. onthechte blik op de wil Gods), die aan de oppervlakte moest blijven, omdat noch het mystieke leven zelf, noch de mystiek-literaire traditie zich door een dergelijk en door hen al te eng geinterpreteerd patroon volledig laat vatten. Dit moet zelfs Benedictus van Canfeld hebben aangevoeld. De herhalingen en correcties zijn in de *Regel* niet van de lucht. Mystiek begaafd en uiterst beslagen in de mystieke literatuur laat Canfeld zich niet door zijn eigen methode begrenzen! Zoals een recente analyse heeft uitgewezen, schuilt achter deze (vaak schijnbare) methodische rechtlijnigheid een hoogst merkwaardige ervaringsmystiek, waarvan niet alleen de systematische uitwerking, maar ook de terminologie niets meer met een traktaat heeft te maken, dat een soort (concordistische) opheldering zou zijn van het mystieke leven tegen de achtergrond van een scholastieke zijnsfilosofie[111]. Hiermee leggen wij de diepere reden bloot van het onbegrip waarmee Canfeld zowel van de zijde van de bekampers als

(110) OPTAT de VEGHEL, *Benoît de Canfield*, Rome, 1949, blz. 203 e.v. Canfeld zet zijn werkwijze als volgt uiteen: ‘Wel bemerckt hebbende die verscheydentheyt der weghen - ende menichte der oeffeningen / die veel gheleerde ende godtvruchtige persoonen ghevonden ende gheoeffent hebben / om tot de waerachtighe persoonen ghevonden ende gheoeffent hebben / om tot de waerachtighe volmaecktheydt te gheraken / ende siende dat dat gelijckerwijs sy maer alle en strecken tot een eynde / dat sy oock niet veel onder malcanderen en verschillen / maer veel eer metter daet een dinghen zijn hoe verscheyden sy oock schijnen: soo hebbe ick die al-te-samen ghesocht in 't cort te begrypen (tot nut ende oorbaerheydt der godtvruchtigher sielen) ende alle tot een punt willen brenghen / in het welck alle d'andere haer claer-blijckelijck moechten vertoonen ...(aanvang cap. I van het eerste deel; naar de Nederlandse vertaling, ed. 1659).

(111) Cfr. P. MOMMAERS, *Benoît de Canfeld: sa terminologie ‘essentielle’, ses sources flamandes* (Parijse doctorale dissertatie in ms.), 1971. Grotendeels gepubliceerd in R.A.M. (sinds 1972: *Revue d'histoire de la spiritualité*), 47, (1971), blz. 421-454; 48, (1972), blz. 37-68, 401-434; 49, (1973), blz. 37-66.

van de adepten van het mystieke leven is bejegend geworden. Precies omwille van zijn opbouw en de haast onvermijdelijke misverstanden waartoe het Franse *essence* en *essentiel* als vertaling van het veel minder statisch op te vatten Nederlandse *wesen* en *weselic* kon leiden, werd de *Règle* vaak een teken van tegenspraak, en heeft het boek de verwarring binnen de mystieke terminologie ongewild maar haast onvermijdelijk begunstigd. Achter de methodische reductie grijpt een dieperliggende terminologische reductie plaats, die de terminologie van het wezen van de zijnsfilosofische inhoud die zij vooral met de verspreiding van Herp had verkregen, bevrijdt en haar radikaal in haar oorspronkelijke Ruusbroeciaanse staat herstelt. Dit hebben vele van Canfelds tijdgenoten niet gezien. Zij bleven de terminologie van de kapucijn op dit punt ontologisch-filosofisch interpreteren. Een opvallend voorbeeld is de discussie die Canfelds gelijkstelling van de wezenlijke goddelijke wil (*volonté essentielle*) met God zelf (*l'Essence de Dieu*) ontlokte. Men begrijpt gemakkelijk welke zijnsfilosofische of -theologische vragen er bij sommige lezers kunnen oprijzen, wanneer Canfeld het heeft over het onmiddellijke schouwen van deze goddelijke wil. Maar Canfelds terminologie biedt geen nieuwe uitweg in het eindeloze debat over de ontologische mogelijkheid van de hoogste schouwing van Gods Wezen in dit leven. Het gebruik van de terminologie van het wezen door de kapucijn is zelfs geen symptoom van ‘concordistische’ bezorgdheid.

> Les termes ‘essentiel’ ‘essentiellement’ appartiennent sans aucun doute au langage phénoménologique. Il serait erroné de les mettre en rapport avec quelque spéculation essentialiste: ce qu'ils visent, c'est un état particulier du sujet qui subit l'expérience mystique, expérience amoureuse[(112)].

Canfelds terminologie beweegt zich niet op het vlak van een filosofisch of theologisch opgevatte zijnsorde, maar op het niveau van de ervaring. Binnen deze ervaring heeft de terminologie van het wezen een eigen betekenis, die steeds het ‘eigen-aardige’ karakter van de mystieke Godsontmoeting honoreert. Tot welke misverstanden zulk een schijnbaar ontologische terminologie kan leiden, illustreert niet alleen het optreden van een Gracian, maar ook de pijnlijke bezorgdheid waarmee bvb. Lucas van Mechelen zijn gebruik van de termen *wesen* en *weseloos* zal rechtvaardigen[(113)]. Uit Canfelds oeuvre blijkt duidelijk dat - hoe paradoxaal ook - een groot gedeelte van de discussie over de mystieke term in de zeventiende eeuw, voortvloeit uit het onbegrip of de instelling waarmee de taal van een authentisch mystieke belijdenis werd benaderd. Is het overdreven te beweren dat de systeemdwang en de methodologische reductie waarin zulke getuigenissen werden gebracht, mede tot deze misvatting aanleiding waren?

De methodische opzet van Canfeld is geen alleenstaand geval. In zijn *Palais de l'amour divin* (def. ed. Parijs, 1614, - 1264 blz.!) gaat Laurent de Paris precies op dezelfde wijze te werk als zijn ordebroeder. Zijn eenheids-

(112) Id., *o.c.*, blz. 226-227.
(113) Cfr. Dl. III, hfst. I - appendix en hfst. VII, § 4 (vol. II).

beginsel is echter de pure liefde (*le pur amour*), waarrond hij ‘comme sous le titre de volonté de Dieu, le R.P. Benoît y a réduit fort subtilement et vraiement ces mêmes vies’ de verschillende fasen van het mystieke leven wil concentreren[(114)]. Hij meent een beter uitgangspunt te hebben gevonden, maar het resultaat is er niet voortreffelijker door geworden: het *Palais* is een buitengewoon onoverzichtelijk bouwsel geworden, met labyrintachtige allures en de terminologie bereikt er niet de coherente gaafheid als van de *Règle.* Het valt op dat Laurent de Paris, evenals zijn confrater trouwens, vaak voor de oefeningen die aan elk van de drie onderscheiden wegen of stadia eigen zijn, dezelfde termen gaat gebruiken, daar het hele opzet er precies in bestaat, het mystieke leven tot één oefening te herleiden. Zo spreekt Canfeld al in het deel over de uitwendige wil (het *werkende* leven) over een ‘simple regard en la volonté de Dieu’, een spreekwijze die onbetwistbaar contemplatieve kentrekken heeft en aanduidt dat de mens al zijn werken beschouwt, niet vanuit zichzelf, als een verlengstuk van zijn handelen, maar als de ongeschapen wil van God. Het aanwenden van dergelijke termen en begrippen voor beginnelingen in het geestelijk leven lijkt dan wel een hoogst onmethodisch gevolg van een zeer methodisch bedoelde eenheidsvisie op de spiritualiteit[(115)].

Benedictus van Canfeld en in mindere mate Laurent de Paris waren in de Zuidelijke Nederlanden zeer gegeerde auteurs. De reductieve methode werd naar mijn weten hier te lande nooit zo ver doorgevoerd als bij de Franse kapucijnen. Toch worden dezelfde standpunten ingenomen die in Frankrijk tot de methode hadden geleid. Het universeel karakter van de mystieke roeping die er, zoals aangetoond, duidelijk wordt beleden, noopt tot vereenvoudiging en het didactisch-pedagogisch inzicht van de auteurs richt de aandacht vooral op de rol van de mens, de ‘oefening’, en de psychologische ervaringen die ermee gepaard gaan. Reeds de titels van de nochtans lyrisch gehouden bundels van Lucas van Mechelen wijzen hierop: heel het mystieke leven wordt er steeds weer voorgesteld als een o n t-b l o o t e n , een a f s t e r v e n , een o n t-w o r d e n , alle zovele aspecten die de aandacht van de lieddichter verraden voor de menselijke stem in de mystieke dialoog. Het boek van M. Zachmoorter, die zoveel van en aan de kapucijnen heeft geleerd, is als het ware geschreven rond de hele psychologische problematiek, die het verlaten van de meditatie voor de contemplatie met zich meebrengt. Erg veel aandacht besteedt hij hierbij aan de taak van de geestelijke leidsman, die deze overgang met veel ontzag voor het werk van de Geest niet verhinderen mag en de ziel bij het *stillen der werckelijckheden vande crachten* dient behulpzaam te zijn[(116)]. Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch bouwt zijn *Rijck Godts* op de vier pijlers van de geestelijke dood en beschouwt het gehele mystieke leven vanuit de verhou-

(114) M. DUBOIS-QUINARD, *o.c., blz.* 320.
(115) OPTAT de VEGHEL, *o.c.*, blz. 354-355.
(116) In navolging trouwens van Juan de la Cruz uit wiens *Llama* Zachmoorter een gedeelte (III, 4-12) in Nederlandse vertaling vanaf 1625 in *Bruydegoms Beddeken* opnam (dl. II, cap. 20).

ding tussen actie en contemplatie. Ook bij deze auteurs leidde de methodische en min of meer reducerende aanpak van het mystieke leven tot accentverschuivingen binnen hun taalgebruik. Blijven zij putten aan het bewaarde en vaak met zorg doorgegeven taalgoed van hun Rijnlandse en Nederlandse middeleeuwse voorgangers, dan geschiedt zulks dikwijls in de richting van de simplificatie, de omissie, de vervlakking. Een bijzonder leerrijk voorbeeld is hun gebruik van de term *grond* die tot het meest typische en nagevolgde woordgebruik van Tauler behoort(117). *Grond* sluit aan bij de woordengroep waarmee de middeleeuwse inkeringsmystiek de structuren van de menselijke persoonlijkheid technisch poogt te benoemen. Dat het hier gaat om één van de meest 'bewuste' zones van het mystiek taalgebruik, kan men afleiden uit de aandacht die haast elk mystiek auteur eraan heeft gewijd(118). Uiterst veralgemeend kan men deze 'mystieke antropologie' voorstellen als een drieledigheid. De menselijke persoonlijkheid bestaat en ontstaat a.h.w. uit het organisch samenspel(119) binnen de drieleding: lichaam, ziel en geest (of *nederste* en *opperste* deel der ziel). Door de ziel behoort de mens a.h.w. tot een dubbele wereld. Het *nederste* deel beantwoordt oorspronkelijk aan de Aristotelische *anima* als levensbeginsel van het lichaam. Het *opperste* deel wekt duidelijke herinneringen op aan de platonische *animus*, en situeert zich zelfstandig boven en los van elke psychosomatische gebondenheid. Deze trichotemie is hiërarchisch: het verstand, de wil en het geheugen regeren de zinnen, terwijl zij op hun beurt onderworpen zijn aan de geest, waar het beeld van God in de mens ligt uitgedrukt en waar in het mystiek leven deze aanwezigheid door God in groeiende intensiteit wordt onthuld. Het valt onmiddellijk op hoe dit schema beantwoordt aan de drie fasen van de mystieke opgang, waardoor het dynamisch karakter van deze psychologie in het licht wordt gesteld(120). Bij Tauler

(117) De voornaamste literatuur hierover:
P. WYSER, *Der 'Seelengrund' in Taulers Predigten*, in *Lebendiges Mittelalter. Festgabe für Wolfgang Stammler*. Freiburg (Zw.), 1958, blz. 216-242; onder de titel *Taulers Terminologie vom Seelengrund* opgenomen in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, herausgegeben von Kurt Ruh, Darmstadt, 1964 (*Wege der Forschung*, Bd. XXIII), blz. 324-352.
Cl. CHAMPOLLION, *La place des termes 'gemuete' et 'grunt' dans le vocabulaire de Tauler*, in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961, (Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg*), Parijs, 1963, blz. 179-192.
A. WALZ, *'Grund' und 'Gemüt' bei Tauler. Erwägungen zur geistlichen und predigerischen Ausdrucksweise eines Rufers zur Innerlichkeit*, in *Angelicum*, XL, (1963), fasc. 3-4, blz. 328-369. De nog waardevolle dissertatie van H. KUNISCH, *Das Wort 'Grund' in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15 Jahrhunderts*, Osnabrück, 1929, vraagt evenwel om correcties. Cfr. WYSER, *o.c.*, blz. 220 e.v. (*Altdeutsche...Mystik*, blz. 328-329 en 336 ev).
Het bekende artikel van E. HUGUENY, *La doctrine mystique de Tauler* in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, X, (1921), blz. 194-221, blijkt een acrobatische poging om Tauler bij de Thomistische school in te lijven.

(118) cfr.(93) blz. 137.

(93) Bij de auteurs die op onze 17-eeuwse mystiek grote invloed uitoefenden, o.a. bij Tauler (hrsg. von Ferdinand Vetter, Berlijn, 1910, nrs. 56, blz. 261 en 64, blz. 350), Herp (ed. Rome 1586, blz. 121), en in de (Dl. II, cap. XLVI) die op dit punt uitdrukkelijk door Alexius van Brussel (, blz. 7-8) wordt gevolgd. Ook Blosius laat zijn voorafgaan door een uitleg over de termen van de mystieke psychologie.

(119) Dit komt bijzonder goed tot zijn recht in Ruusbroecs leer over de drie eenheden.

(120) Uiterst leerrijk in dit verband is L. REYPENS, *Ame*, in *Dict. de Spir.* t. I, 433-469. Het verdient aandacht dat dit drieledig schema niet het enige was. Zo was ook de Paulinische dualiteit innerlijke/uiterlijke mens zeer gangbaar.

wordt het geestelijk deel van de ziel, of de geest, veelal *grunt* genoemd. De middeleeuwse inkeringsmystiek zoekt de *unio* van de ziel met God in een ontmoeting met die God binnen het wezen van de ziel, zonder daarom God te beschouwen als een deel van de ziel. God blijft er de Andere. Voor deze vereniging zijn dan twee elementen nodig: vooreerst moet God in de ziel aanwezig zijn en daarbij moet de ziel de mogelijkheid bezitten om met deze aanwezigheid in contact te treden. Zowel de goddelijke inwoning als het contactpunt geeft Tauler weer door de term *grunt*, die niets anders betekent dan ons innigste en diepste geestelijk zijn(121). Daar Gods tegenwoordigheid geen gewoon ervaringsgegeven is, ontmoet de ziel God niet in haar vermogens, maar in de *grond* (die de wortel is der vermogens), haar diepste wezen, haar centrum, haar substantie. Zoals WYSER nauwkeurig heeft aangetoond zijn de termen *geist, gemuete, mens (lt.), bodem, tolden* (= top, eigenlijk bloesem), *funke* en *erstekeit* voor Tauler zoveel als synoniemen van *grunt.* Verschillende benamingen voor een en dezelfde zaak wijzen echter vaak op verschillende gezichtspunten. Het zou derhalve volgens WYSER verkeerd zijn een term als *gemuete* als een zielsvermogen te gaan opvatten dat onderscheiden zou zijn van de *grond der ziel. Gemuete* drukt bij Tauler niets anders uit dan de neiging (*widerneigen*) die de grond tot zichzelf heeft, een soort streven dat de diepste ziel bezit tot zichzelf. M.a.w. het principe van de wezensinkeer of de toekeer tot God ligt in de *grond* zelf. Het *gemoed* is de *geest*, de *zielegrond*(122). Het is met het oog op de betekenisontwikkeling die de term bij sommige 17e-eeuwse auteurs zal kennen van het hoogste belang in te zien dat de *grond* als wortel van de vermogens, evenals *gemoed* steeds van de krachten en de vermogens wordt onderscheiden, en dat deze opvatting doorheen de middeleeuwen en de zestiende eeuw altijd gangbaar was gebleven. Het valt onmiddellijk op dat de kapucijnen met hun sterke aandacht voor de rol van de *wil* en de *goede meyninghe* (*recta intentio*) in het mystieke leven aan de term een secundaire betekenis gaan toekennen die hij af en toe ook bij Tauler heeft: *grond* betekent bij Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch vaak en bij Constantinus van Barbençon altijd iets als *inwendighe ghesteltenisse* (*Ryck Godts*, cap. VIII), en dit zowel ten goede als ten kwade(123). Deze betekenis is doorgaans licht herkenbaar,

(121) WYSER, *o.c.*, blz. 219-220 (*Altdeutsche...Mystik*, blz. 327). De term afgrond (*abgrunde*) wordt naast *grund* gebruikt om de grond aan te duiden voor zover hij *grondeloos* is, nl. in zijn gerichtheid op en zijn verbondenheid met de afgrond die God is. (CHAMPOLLION, *o.c.*, blz. 191).

(122) WYSER, *o.c.*, blz. 232-235 (*Altdeutsche...Mystik*, blz. 327). CHAMPOLLION, *o.c.*, komt na een zeer nauwgezet onderzoek tot ongeveer dezelfde conclusie: ‘on pourrait essayer de schématiser en disant que le gemuete est l'énergie spirituelle de la partie la plus intime de l'âme, du grunt’ (blz. 189).

(123) Voor C. van Barbençon cfr. THEOTIME de BOIS-LE-DUC, *o.c.* Bij Tauler worden zowel *gemuete* als *grunt* soms gebruikt ‘pour désigner l'état de tendance bonne ou mauvaise de l'être moral tout entier à un moment donné de sa vie spirituelle’, REYPENS, *Dict. de Spir.* I, 453. Nogal sterk beklemtoond i.v. met *gemuete* door D. SCHLUETER, *Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Tauler*, in *Johannes Tauler...Gendenkschrift*, Essen, (1961), blz. 122-161. Het succes van deze betekenis bij sommige kapucijnen kan wellicht in verband gebracht worden met de grote bijval die de ps. Tauleriaanse *Institutiones* in de 17de eeuw genoten (in het Nederlands bekend als *Merch der sielen*). *Grond* treedt daar inderdaad enkele keren zeer uitdrukkelijk op als synoniem voor *meyninghe* (cap. III en XVIII). De aandacht die deze aanvankelijk secundaire betekenis kreeg, wordt tevens treffend geïllustreerd in het register dat de Lixbona op zijn editie van de preken van Tauler bezorgde. *Grondt* wordt er enkel als gesteldheid geïnterpreteerd. Voor de oude betekenis verwijst de Lixbona naar *Ingekeertheyt.*

maar kan toch de interpretatie bemoeilijken, hetzij doordat de beide betekenissen door elkaar worden gebruikt (Joannes Evangelista, Lucas van Mechelen), hetzij doordat slechts de tweede betekenis wordt aangewend zoals bij Const. v. Barbençon, die hierdoor feitelijk vaarwel zegt aan de klassieke introversie-leer, waarvan hij de terminologie tweeslachtig blijft hanteren. Ook over andere termen kan men hetzelfde verhaal vertellen en men dient bij de interpretatie van de teksten voortdurend op de hoede te zijn voor een terminologie die in haar oorsprong nauw samenhangt met de trinitarische grondvesten van het mystieke leven en aangewend wordt in werken waar de drievuldigheidsvroomheid niet meer centraal staat. Of wat te doen met auteurs die het *inhangen in God* met het woordgebruik dat ermee gepaard gaat, beschouwen als een eenvoudige oefening van de *tegenwoordigheid Gods*?

Het is moeilijk deze tendens van de zeventiende-eeuwse mystieke terminologie te benoemen. Het gaat om een fenomeen dat zich in tegenstelling tot het concordisme bezwaarlijker laat definiëren. De hang naar methode, eenvoudige voorstelling van zaken en het doorbreken van het kloosterkader hebben hiermee zeker iets te maken. Voeg hierbij de enorme verspreiding van de oudere mystieke literatuur die de zeventiende-eeuwse auteurs, met hun nieuwe instelling en aandacht voor de mogelijkheden van het menselijk individu, a.h.w. naar een eclectisme dreef dat, althans in zijn uitdrukkingswijzen, hiermee moeilijk te verzoenen viel, en wij raken ongeveer de impulsen die dit proces hebben op gang gebracht.

Besluit

Het is duidelijk dat het contrareformatorisch tijdsklimaat met zijn angst voor elke vorm van onorthodoxie en zijn zorg voor een nauwgezette dogmatische formulering op de zeventiende-eeuwse mystieke terminologie hebben ingewerkt. De voorkeur voor een notionele termeninterpretatie van het concordisme en de vlucht voor alle *duystere sententiën* in het ascetisme zijn hiervan onbetwistbaar symptomen.

Nochtans kan een dergelijke uitleg deze verschijnselen slechts eenzijdig belichten. Men mag niet uit het oog verliezen dat de uitvallen tegen de mystiek meestal gericht waren tegen de excessen van een quiëtisme dat tijdens de zestiende eeuw al in de Spaanse Alumbrados-beweging was bestreden. De problematiek die hiermee gepaard ging, besloeg slechts een bepaald onderdeel van het mystieke leven. Liever han de verschuivingen en accentueringen binnen de mystieke taal vanuit deze polemieken te verklaren - wat

gedeeltelijk niet onjuist is - dient de aandacht gevestigd op de intense religieuze hernieuwing die zich tijdens de eerste helft van de eeuw in de Zuidelijke Nederlanden ook nog op tal van andere domeinen manifesteerde. De Nederlandse kapucijnenmystiek vormt hiervan een van de boeiendste facetten. Haar terminologie moet men zeker voor een deel benaderen vanuit de moeilijkheden die zij doorstond, maar vóór en boven alles dringt zich de hernieuwde religieuze vitaliteit op, die zich in een nieuwe tijd nieuwe wegen baande, ook al vertrok zij vanuit de rijk voorziene overlevering der middeleeuwen. Het zijn vooral deze krachten die het traditionele mystieke woordgebruik in beweging brachten. Van deze vitaliteit geven wij in het volgende hoofdstuk een beeld.

Hoofdstuk II. De mystiek bij de Nederlandse kapucijnen. Bronnen en uitstraling.

Het is intussen duidelijk geworden hoe de *termijnen oft manieren van spreken* van onze zeventiende-eeuwse mystici in hoge mate bepaald zijn door de *oude en nieuwe mystieke schrijvers* waarop voortdurend een beroep wordt gedaan. Betekent hun pleidooi voor het bestaansrecht van een mystieke taal, die meer op de *hervarentheydt* steunt dan op de *speculatie*, in feite vooral een verdediging van het taalgebruik van bepaalde en vooral oudere meesters van de mystieke literatuur, dan is het meteen klaar hoe voor de tegenstanders van de mystiek sommige namen alleen al een begrip werden en vaak de inzet vormden van de discussie. M.a.w.: een inzicht in de bronnen, of beter nog, in de lectuurpreferenties van de milieus, die op dit gebied creatief waren, is een noodzakelijke aanvulling voor een verantwoorde exegese van de toenmalige mystieke literatuur. In de praktijk is het niet altijd mogelijk de beide aspecten te onderscheiden, en in de vorige paragraaf hebben wij meer dan eens gepoogd aan te tonen dat het vraagstuk van de mystieke spreekwijze in die jaren vooral ook het vraagstuk is van de kennis der bronnen(1).

Wij benaderen ons onderwerp nu vanuit een uitgesproken heuristisch standpunt. Het spreekt vanzelf - het gaat hier uiteindelijk om een verklaring van het werk van Lucas van Mechelen - dat wij onze aandacht uitsluitend op het milieu van de kapucijnen richten. Het is geen gemakkelijke opgave de achtergronden van de kapucijnse mystiek overzichtelijk bloot te leggen. Vooreerst dreigt zij de omtrek van onze studie wanstaltig te verlengen, en verder moet de mogelijkheid van een dergelijk onderzoek nog ernstig worden betwijfeld: het gebrek aan gespecialiseerde voorstudies laat zich op dit punt nog eens bijzonder sterk gevoelen.

Ondertussen stelt het materiaal, dat over verschillende publikaties verspreid ligt, ons niettemin in staat een geldige indruk op te doen van wat aan bronnen over de Nederlandse kapucijner mystici bekend is. Enkele bewaarde bibliotheekcatalogi stammen jammer genoeg uit een te late periode om ons over Lucas' tijd bijzondere inlichtingen te kunnen verschaffen(2).

(1) De onderstreepte woorden zijn afkomstig uit Lucas' *Voor-reden* op Bl. R., ons uitgangspunt.

(2) Uit de eerste helft van de zeventiende eeuw stamt nog een boekenlijst - een bibliotheekcatalogus kan men het dokumentje bezwaarlijk noemen - uit het klooster van 's-Hertogenbosch (FL, XVIII, (1935), blz. 229, n. 39). Zij vermeldt werken van Alvarez, Blosius, van Gorcum, Ludovicus a Ponte, Suso en de werken van Tauler (ACH, olim varia XV; 00106; p. 109-123). Een andere bewaarde catalogus dateert uit 1676 en stamt uit het klooster van Edingen (ACB, I 21645): men noteert er twee exemplaren van Tauler en Canfelds *Regel*, één van Ruusbroecs werken en de *Divisio* van Joannes Evangelista van Den Bosch. Herps *Directorium* staat er bij de *prohibita.* In volle 18e eeuw vermeldt de catalogus van het kapucijnenklooster te Brugge (1751) niet minder dan 12 exemplaren van de Nederlandse vertaling van Canfelds *Regel* (blz. 134). Verder waren ondermeer aanwezig: 4 exemplaren van het *Ryck Godts* (blz. 132, 136), 2 van *Het eewigh leven* en de *Divisio* (blz. 135), 4 van de Ruusbroec-editie van Gabriël van Antwerpen (blz. 131), 3 Nederlandse vertalingen van de *Institutiones Taulerianae*, 2 van Herps *Spieghel*, 1 van de *Grondt-steen*, van de *Peerle* en Lucas'*Geestelycke Sangen* (blz. 133, 137, 136, 131) (ACB, I. 7495). Het klooster van Maaseik (catalogus uit 1756) bezat 10 exemplaren van Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken* (blz. 88) en 2 Latijnse en 1 Nederlandse editie van Canfeld (blz. 86, 88); verder de *Peerle* (blz. 83), de *Exercitia* van ps. Tauler (blz. 85), twee exemplaren van het *Ryck Godts* (blz. 89) en Herps *Spiegel* (blz. 90) en 1 van de *Grondtsteen* (blz. 88) (ACB, I. 20280).
In 1593-1594 werden te Brugge aan Silvester van Brugge door Spaanse kooplieden een aantal boeken geschonken (L. GILLIODTS-VAN SEVEREN, *Cartulaire de l'ancien consulat d'Espagne*, Brugge, 1902, blz. 558); het waren zeer waarschijnlijk religieuze werken.

Ten einde de onvermijdelijke herhalingen niet te zwaar te laten doorwegen en omwille van de duidelijkheid beperken wij ons tot een chronologisch overzicht van alles wat wij op dit gebied hebben verzameld. De gegevens hebben vaak een extern karakter en het vergt geen betoog dat de studie van de teksten zelf deze uiterlijke gegevens zal moeten bevestigen. Het overzicht loopt over ongeveer een zeventigtal jaren vanaf de beginjaren van de kapucijnenorde in de Nederlanden tot 1659, een jaar waarin nog herdrukken van Canfeld en Joannes Evangelista verschijnen. Op dat ogenblik zijn de kapucijnse auteurs een vaste waarde in de geestelijke literatuur geworden; slechts zeven jaar vroeger is het laatste mystieke kapucijnse werk van betekenis in onze gewesten, de *Divisio animae ac spiritus* gedrukt(3). Weldra zullen de jansenistische twisten de geestelijke literatuur een ander uitzicht geven. Dat wij hiermee tevens zeven jaar de levensloop van Lucas van Mechelen overschrijden, vormt geen bezwaar. Deze jaren mogen illustreren dat ook na hem de mystieke hausse nog een tijd bleef aanhouden: hiervan getuigen later nog de postume uitgave van Dr. All. (1674), en het verschijnen van het belangrijkste werk uit onze mystieke literatuur in de zeventiende eeuw, de geschriften van Maria Petyt (1683).

Zoals gezegd is, beperken wij ons tot de kapucijnen. Af en toe wordt de bibliografische informatie aangevuld door feiten, die voor de belangstelling in de mystiek vanwege kapucijnen en voor de geschiedenis van de kapucijnse mystiek belangrijk zijn. Uitgaven die wij om hun onmiskenbaar belang niet mogen verzwijgen, en die niet uit het milieu van de kapucijnen stammen, zoals de *Institutiones*, de *Evangelische Peerle*, Herp, en de grote Spaanse mystici, plaatsen wij tussen haakjes(4). De bibliografische verwijzingen werden, omwille van de overzichtelijkheid, tot de voornaamste vindplaatsen beperkt. Voor de edities verwijzen wij naar BCNI. Voor meer gegevens raadplege men onze literatuurlijst (vol. II).

(3) De traditie wordt nog in de 18e eeuw, maar dan meer ascetisch georiënteerd, voortgezet in figuren als Albertus van 's-Hertogenbosch en Bonaventura van Oostende (OPTATUS, *De spiritualiteit...*, blz. 150-187). De fakkeldragers van een meer mystiek gerichte literatuur worden dan de minderbroeders Bottens en Maes.

(4) Voor andere belangrijke werken die in de 17e eeuw graag werden gelezen, zoals Vervoort, het *Breve Compendio,* Drexelius e.a. verwijzen wij naar BCNI. Vgl. O.G.E., II, (1928), blz. 393-412, XIII, (1939), blz. 185-209, en XLIV, (1970), blz. 213-226.

1.	1589	De *twaalf stervinghen*, die de aanvang vormen van Herps *Spieghel der Volcomenheit*, opgenomen in de drukken van de franciscaanse regel die vanaf dit jaar verschijnen. R.A.M., XIX, (1938), blz. 248.
2.	1589-1590	Seraphinus van Antwerpen leest enkel het *Libellus Justorum* van de H. Gertrudis. R.A.M., XIX, (1938), blz. 247.
3.	1589-1594	Wonderbare gebeurtenissen rond de figuur van Bernardinus van Antwerpen, bekend om zijn voorliefde voor Jan Pascha's *Een devote maniere om geestelyck pelgrimagie te trekken* (drukken te Leuven in 1563 en 1576 en later te Gent in 1612). R.A.M., XIX, (1938), blz. 247.
[4.]	1590	Een Nederlandse versie van de *Theologia deutsch* verschijnt onder de titel *Een Gulden Handtboecxken* bij Plantin. *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, N.S. XXI (1928), blz. 175-177.
5.	1591-1592	Franciscus Nugent stelt als novice te Brussel een traktaat samen, *De methodo orationis mentalis enchiridion* (niet bewaard gebleven).

		F.X. Martin, *Friar Nugent*, blz. 43.
6.	1594	Uitvaardiging van het *Liber ceremonialis* op het kapittel te Gent. De lectuur van Herp, Tauler, Ruusbroec, Suso en de *Theologia deutsch* wordt aan strenge voorwaarden onderworpen. Het *de paupertate* (ps. Tauler) wordt als een ketters werk absoluut verboden, evenals enkele oefeningen van het overwezenlijke leven, *Quoddam vitae spiritualis exercitium*, en het Franse *Estant l'âme dévote tellement eslevée sur toutes créatures...* De Herpiaanse gebedsmethode van het *toegheesten* wordt aangeraden. Eveneens aanbevolen wordt de lectuur van L. van Granada, de *Stimulus amoris* (ps. Bonaventura), de meditaties van Lanspergius, Matthias Bellintani van Salo (kapucijn), Gaspar van Loarte en de *Exercitia* van Blosius 'exceptis illis quae de vita superessentiali et continua introversione in sua Institutione et aliis locis operum suorum et aliorum tractantur' (ACB, III 5008). R.A.M., XIX, (1938), blz. 257-262.
7.	1595	Het kapittel van Rijsel maakt duidelijk dat bovengenoemde maatregelen niet het geestelijk leven als zodanig beogen maar bepaalde afwijkingen.

R.A.M., XIX, (1938), blz. 266-67.

8.	1597	Een nieuw kapittel te Rijsel herneemt het verbod om aan leken geestelijke traktaatjes door te geven. R.A.M., XIX, (1938), blz. 268.
9.	1598	Franciscus Nugent is klaar met een commentaar op het omstreden ps. Tauleriaanse *De paupertate* (niet bewaard gebleven). F.X. Martin, *Friar Nugent*, blz. 43.
10.	1598	Kapittel te Brussel onder de persoonlijke leiding van de generaal der orde, Hiëronymus van Sorbo. De lectuur van Herp, ook van de gereviseerde Romeinse editie (1586), wordt op straf van doodzonde verboden. Hetzelfde geldt voor Tauler, Ruusbroec en de andere auteurs 'qui tractant de hac vita superessentiali et unitiva'. De mogelijkheid tot dispensatie is dus niet langer voorzien. R.A.M., XIX, (1938), blz. 268-270.
11.	1598	Paulus van Brussel baseert te Dowaai zijn advents- en vastenpredikatie op het *Arte para servir a Dios* van Alonso van Madrid. Het gevolg was een hele reeks Franse edities van dit werkje, die alle aan de genoemde Paulus werden opgedragen (1598, 1599, 1600, 1606). Nederlandse

		uitgaven in 1603, 1607, 1617, 1625. R.A.M., XIX, (1938), blz. 268. BCNI 4396, 4471, 4544, 5139; 4912, 5212, 6341, 7446.
12.	1599-1600	Tijdens zijn proces te Rome schrijft Nugent een *Taulerus expensus ac defensus.* In dezelfde jaren stelt hij een *Paradisus contemplationum* samen, een commentaar op de leer van Herp (niet bewaard gebleven). Nugent wordt te Rome tweemaal met klank vrijgesproken. De eerste maal gaat dit evenwel gepaard met een lectuurverbod van Tauler, Herp 'et similium', zonder de toelating van P. Generaal. F.X. Martin, *Friar Nugent*, blz. 43, 300-301.
13.	1600	Kapittel te Rijsel handhaaft de maatregelen tegen de lectuur van Tauler, Ruusbroec en Herp. R.A.M., XIX, (1938), blz. 277-278.
14.	1600	De generaal Hiëronymus van Castelferetti verzoekt Nugent een handboek over het geestelijk leven op te stellen (Nugent heeft waarschijnlijk geweigerd). F.X. Martin, *Friar Nugent*, blz. 73.
15.	1600-1601	Handschrift van de *Schala Anagogica* van Alexius van Brussel (Gent, U.B., 268). Benevens Ruusbroec, Tauler, Herp en talrijke

kerkvaders vermeldt de
auteur nog als bronnen:

		Angela de Foligno, de *Nubes Ignorantiae* (*the Cloud of Unknowing*), de *Margarita Evangelica* (de *Peerle*), Blosius, Brigitta, Campensis (Thomas a Kempis), Catharina van Genua, Dionysius Carthusianus, Gerlach Peeters, Hadewijch, Joannes Affliniensis (Jan van Leeuwen), Petrus Godefridi (Frans Vervoort), Suso en Teresa van Avila. *Spiegel der Letteren*, XII, (1969-1970), blz. 204-210.
16.	1603	Hernieuwd verbod om aan leken geschreven leefregels en geestelijke oefeningen voor te houden (kapittel te Rijsel). R.A.M., XIX, (1938), blz. 277-278.
[17.]	1607	Nederlandse versies van de *Institutiones Taulerianae* en van Herps *Spiegel* verschijnen te Antwerpen en te Brussel. BCNI, 5302, 5303 - 5252, 5353.
[18.]	1608	Nederlandse vertalingen van het *Castillo Interior* van Teresa van Avila verschijnen te Antwerpen en te Brussel. BCNI, 5412, 5413.
[19.]	1609	De *vida* van Teresa verschijnt in Nederlandse vertaling te Brussel. BCNI, 5517.

20.	1609	Franse editie van Canfelds *Regel* te Atrecht (bevat slechts het eerste en het tweede deel). BCNI, 5437, Optatus, *Benoît de Canfield*, blz. 402.
21.	1609	Gracian publiceert zijn *Vida del alma* te Brussel. Reactie van een anonieme kapucijn, de *Observationes* (ACB III, 2144); antwoord van Gracian (ACB, III, 2145). J. Orcibal, *La Rencontre...*, blz. 30-39, ed. blz. 133-140.
22.	1610	Getuigenis van Canfeld over de verspreiding van gemutileerde versies van het derde deel van zijn *Regel*, o.a. in Vlaanderen. Een Engelse tekst werd gezonden naar Leuven en Brussel. Optat. de Veghel, *Benoît de Canfield*, blz. 185, 182-183.
23.	1610	Latijnse editie van Canfelds *Regel* te Keulen. BCNI, 5535.
24.	1611	Gracian laat zijn *Lamentaciones* te Brussel verschijnen. Directe aanval op Canfeld, Laurent de Paris en de *Theologia deutsch.* Scherpe reactie van Cyprianus van Antwerpen in een *Apologie générale de la vie spirituelle* (ACB, III, 2143) (1612?). J. Orcibal, *La Rencontre...*, blz. 39-45, ed. blz. 143-173.

25.	1611	Thomas a Jesu brengt in zijn *De variis erroribus* (hs.) driemaal de naam Canfeld in verband met de dwaling van de perfectisten. Ook Herp, Tauler en Ruusbroec, alsmede de *Theologia deutsch* worden in deze context aangevallen. (Rome, Archief Ongesch. Carmelieten, Pl. 333e). J. Orcibal, *La Rencontre*, blz. 49, ed. blz. 174-177.
26.	1611	Thomas a Jesu verwerkt zijn *de varriis erroribus* in een *Censura in libellum vulgo Theologia Germanica...nuncupatum*, een handschrift dat hij bezorgt aan de voornaamste wereldlijke en geestelijke autoriteiten van het land (Brussel, K.B. 9853-64, ff 35r.-61r.). J. Orcibal, *La Rencontre*, blz. 49, ed. blz. 178-224.
27.	1612	Protestbrief tegen de Censura van een kapucijn aan aartsbisschop Hovius ter verdediging van Canfeld en de *Theologia deutsch* (ACB, III, 2143). De kapucijn verwijst in de brief naar zijn katholiek commentaar op de *Theologia* (verloren gegaan). J. Orcibal, *La Rencontre*, ed. blz. 236-238.
28.	1612	Licht desavouerend antwoord van Leonard Lessius aan Thomas a Jesu. - Op verzoek van de

		kapucijnen? (Brussel, K.B., 9853-64, ff. 68v.-69v.). J. Orcibal, *La Rencontre*, blz. 120, ed. blz. 239-240.
29.	1612	De *Theologia Germanica* te Rome op de index geplaatst. J. Orcibal, *La Rencontre, blz. 120.*
30.	1612	Over de beginjaren van de orde in de Nederlanden getuigen enkele kapucijnen: 'Videre erat quavis hora in manibus fratrum libros spirituales Thauleri, Rusbrochii, Herpii el aliorum...'. R.A.M., XIX, (1938), blz. 248.
31.	1613	Handschriften in omloop van *Les secrets sentiers de l'amour divin* van Constantinus van Barbençon. *Les secrets sentiers de l'amour divin par le P. Constantin de Barbanson*, Paris-Tournai-Rome, 1932, blz. 400-404. Hildebrand, IX, blz. 388, vooral n. 1.
32.	1613	Het generaal kapittel van de Vlaamse kapucijnen vraagt Rome of het verbod om Tauler te lezen nog van kracht is. Het antwoord luidt dat het de leiders van novicen en jonge religieuzen verboden blijft de oefeningen van Tauler aan hun onderdanen voor te lezen; het verbod geldt ook de openbare lectuur van Taulers *Institutiones* en *Sermoonen* in de refter

		of andere plaatsen. Over private lectuur wordt niets gezegd (ACB, III 5008). Hildebrand, VIII, band II, blz. 720.
[33.]	1613	*De Weg der Volmaaktheid* van Teresa van Avila in het Nederlands gedrukt te Brussel. BCNI, 5998.
34.	1616	Henricus van Oudenaarde schenkt een Tauler-handschrift (Brussel K.B. 2184) aan zijn jongere medebroeder Gratianus van Belle. Eén van beide maakte randglossen in het hanschrift. G.I. Lieftinck, *De middelnederlandsche Tauler-handschriften*, blz. 46. F.L., XXI, (1938), blz. 195-200.
35.	1618	Philippe d'Angoumois publiceert te Dowaai *Occupation continuelle en laquelle l'âme dévote s'unit toujours avec Dieu* waarin een lange lijst van auteurs voorkomt, waarvan hij de lezing aanraadt. Uitsluitend in de *via unitiva* staat hij de lectuur toe van Tauler, Herp, Ruusbroec, Teresa van Avila, Catharina van Genua, Catharina van Siëna, Angela van Foligno, Brigitta van Zweden, Mechtildis, de ‘dame milanaise’ en Benedictus van Canfeld. Merkwaardig is zijn aanbeveling van de ‘theologie mystique receuillie de S. Bonaventure par le Pere

		Hierosme G r a c i a n de la Mere de Dieu, carme dechaussé' (blz. 355-363). Bedoeld is de *Mystica teología, colegida de lo que escrivio S. Bonaventura*, Brussel, 1609. ACB, nr. 102/69. *Etudes Franciscaines*, XV, (1965), blz. 45-74; R.A.M., 43 (1967), blz. 393-422.
[36.]	1618	De *Theologia deutsch* nogmaals op de index geplaatst. J. Orcibal, *La Rencontre*, blz. 120.
37.	1619	Tweede uitgave te Dowaai van de *Occupation continuelle* (cfr. nr. 36). ABC, nr. 101/48.
[38.]	1619	Herdruk van Teresa's *Weg der volmaaktheid* te Brussel. BCNI, 6712.
39.	1620	Henricus van Oudenaarde wordt als gardiaan te Leuven afgezet, hoogstwaarschijnlijk in verband met het doorgeven van verdachte mystieke literatuur (vgl. nr. 35). Hildebrand, VIII, band II, blz. 720-21.
40.	1620	Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch wordt novicemeester te Leuven. F.L., XLIII, (1960), blz. 173.

[41.]	1621	Nederlandse uitgave van de *Soliloquios e exclamaciones* van Teresa van Avila. BCNI 6992.
42.	1621-1623	Marcellianus van Brugge vertaalt 40 kapittels uit de *Subida* en de *Noche* van Juan de la Cruz met de bedoeling de lezers van Canfeld met deze teksten behulpzaam te zijn. V.M.A., 1973, blz. 106-128.
43.	1622	Eerste Nederlandse uitgave van Canfelds *Regel* te Antwerpen. Het op de titelbladzijde aangekondigde derde deel is evenwel in de drukken niet opgenomen. Vertaler Marcellianus van Brugge? BCNI, 7015; Hildebrand, VIII, blz. 715-717 (niet overtuigend).
44.	1622	Samen met de carmeliet Thomas a Jesu en de jezuïet Lessius levert Franciscus Nugent een kort getuigenis ten voordele van de leer van Jan van Ruusbroec in het kader van de voorbereidingen op diens (naderhand voorlopig uitgebleven) zaligverklaring. Bij deze gelegenheid herinnert Nugent eraan hoe hij destijds tijdens zijn verblijf in de Zuidelijke Nederlanden Suso, Herp, Tauler en vooral Ruusbroec bestudeerde. In hetzelfde jaar ontgraving

		van Ruusbroecs lichaam te Groenendaal in aanwezigheid van aartsbisschop Boonen. O.G.E., XVII, (1943), dl. II, blz. 145-146.
45.	1623	Visitator en generaal van de orde, Clemens van Noto, treft maatregelen tegen het ontijdig verbreiden van mystieke lezing bij de vorming van jonge religieuzen. Echte verbodsbepalingen blijven echter achterwege. R.A.M., XIX, (1938), blz. 286-287.
46.	1623	*Les secrets sentiers de l'amour divin* van Constantinus van Barbençon verschijnt te Keulen. Latijnse editie in hetzelfde jaar in dezelfde stad. BCNI 7188, 7189.
[47.]	1623	Eerste uitgave van Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken* te Antwerpen. Zachmoorter verklaart dat hij ervoor zal zorgen dat ‘een begrijp’ van dertig belangrijke kapittels uit het werk van Juan de la Cruz in het Nederlands gedrukt wordt, in afwachting van een volledige vertaling. Het gaat om de samenvatting van Marcellianus van Brugge (cfr. nr. 42). (*Bruydegoms Beddeken*, I, blz. 17). BCNI, 7301. V.M.A., 1973, blz. 106-128.

48.	1623	Tweede Nederlandse uitgave van Canfelds *Regel* te Antwerpen. Voor de eerste maal is het derde deel erin opgenomen. De lijst vindplaatsen van mystieke termen die dit derde deel voorafgaat, wordt in de Nederlandse vertaling o.a. uitgebreid met teksten van Jan van het Kruis. BCNI, 7163; Optatus, *Benoît de Canfield*, blz. 410; O.G.E., XLVI, (1972), blz. 266-267.
[49.]	1623	Te Brugge verschijnt een Nederlandse editie van de ps. Tauleriaanse *Institutiones.* BCNI, 7279.
50.	1624	Gabriël van Antwerpen geeft *t'Cieraet der gheestelycker bruyloft* van Ruusbroec uit te Brussel. BCNI, 7418, O.G.E., XXIV, (1950), blz. 182-198.
51.	1625	*Regel* van Canfeld onder de van hogerhand aanbevolen werken en handleidingen van de orde. Optatus, *De spiritualiteit*, blz. 101.
[52.]	1625	Tweede druk van Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken* te Antwerpen. Deze druk werd uitgebreid met enkele gegevens over leer en leven van de mystieke jezuïet Balthasar Alvarez en de vertaling van 8 kapittels uit de *Llama* van Sint Jan van het Kuis.

		Deze toegevoegde hoofdstukken verschijnen ook als afzonderlijk supplement op de eerste druk (Antwerpen). BCNI, 7601, 7602, V.M.A., 1973, blz. 106-128.
53.	1625	Angelus van Nijvel geeft te Kortrijk een *Traicté spirituel de...l'estat dévôt des filles et vefves spirituelles* uit (2 dln). Hildebrand, IX, blz. 386.
54.	1626-1631	Gratianus van Belle (cfr. nr. 34) schrijft de *Samenspraak* van Pullen met Claesinne van Nieuwlant over uit de codex van Pullen zelf. Hij voorziet haar tevens van een inleidende nota. O.G.E., XIII, (1939), blz. 311, n. I, blz. 358-360.
[55.]	1626	Na 62 jaar nieuwe editie van de *Evangelische Peerle* te Kortrijk. BCNI, 7705.
56.	1627	Approbatie van een vroegere redactie van *Het Ryck Godts inder zielen* in hs., gegeven te Gent. (Brugge, Stadsbibliotheek, ms. 296). A. De Poorter, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la ville de Bruges*, blz. 337 (toeschrijving aan Ps. Dionysius is verkeerd).

[57.]	1628	Twee drukken van Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken* te Antwerpen. BCNI, 8034, 8035.
58.	1628	Afschrift van *Dit is een geestelijc Pepelken* van Marcellianus van Brugge (Brussel K.B., ms. 4920-21) (vgl. nr. 34). Is een brieftraktaatje met een sterk Teresiaanse inslag. Het bevindt zich een verzamelhandschrift dat verschillende werken bevat van Pullen. Marcellianus woonde in 1613 in 's-Hertogenbosch, waar Pullen in 1608 was gestorven. F.L., XVI, (1933), blz. 17-24, 239-247.
59.	1628	Approbaties in handschriften van *Het Ryck Godts inder zielen* van Johannes Evangelista van 's-Hertogenbosch (Brussel K.B. ms. II, 2261; ACB, III, 5034; Gent, Universiteitsbibliotheek, ms. 262) (vgl. nr. 56).
[60.]	1629	*Evangelische Peerle* opnieuw gedrukt te Antwerpen. BCNI, 8133.
61.	1629	In de *subscriptiones* van het embleemboekje *Amoris divini et humani antipathia* (Antwerpen) neemt Ludovicus van Leuven teksten op van Ruusbroec en Herp (herdrukken in 1636, 1648 en 1655). O.G.E., XLIX, (1975), 193-213.

62.	1630	Latijnse editie van Canfelds *Regel* te Dowaai. BCNI, 8180.
63.	1630	Te St.-Omaars verschijnt anoniem het *Traicté facile pour apprendre à faire oraison mentale* van de Franse kapucijn Martial d'Etampes; het werk bevat een *Traicté pour les âmes religieuses qui sont tirées par quelque traict extraordinaire* dat nauw aanleunt bij het derde deel van Canfelds *Règle.* Optat de Veghel, *Benoît de Canfield...*, blz. 424-427.
64.	1630	Columbanus van Leuven en Basilius van Brugge worden in 's-Hertogenbosch berispt omdat ze de lezing van de hoge mystieke boeken bevorderen bij kloosterzusters. Hildebrand, VIII, band II, blz. 720. *Bossche Bijdragen*, XV, (1937-1938), blz. 296, 307.
65.	1630 ±	In de inleiding van zijn *Anatomie de l'âme* (cfr. nr. 75) waarschuwt Constantinus van Barbençon tegen allerlei Vlaamse en Franse traktaatjes die omstreeks 1630 in druk en in handschrift werden verspreid en illuministische opvattingen zou-

		den bevatten. Zij zijn sterk Canfeldiaans gekleurd en herinneren ook aan Jan van het Kruis, de Bérulle, en Joseph de Paris. Constantinus publiceert er ter illustratie twee van in zijn *Anatomie.* Eén ervan is een Franse vertaling van *Beworp des overschouwenden leven*, waarvan nog twee Nederlandse versies in handschrift bestaan (Antwerpen, Ruusbroec-Genootschap, hs. 56; Heverlee, Bibliotheek S.J., ms. 346 K 10). *Collectanea Franciscana*, X, (1940), blz. 340, 347-348, 356-362; O.G.E., XVIII, (1944), dl. 2, blz. 43-60.
66.	1630 ±	Sluit dit *Beworp* aan bij Pullen? Eén van de nog bestaande versies komt voor in een Pullen-handschrift, dat wellicht ontstaan is in een franciscaans milieu (kapucijnen?). De hele kwestie vergt een grondig onderzoek. *Roeping*, 1947, blz. 57; O.G.E., XVII, (1943), dl. I, blz. 197-243.
67.	1630 ±	Is de waarschuwing van bisschop Malderus (*Pharus spiritualis*) gericht tegen *Beworp*? O.G.E., XXI, (1947), blz. 82.
68.	1630 ±	Een kapucijn bezoekt het Groot Begijnhof van Gent om de vroegere woning

		van Claesinne van Nieuwlant te bezichtigen. Hij raadt de plaatselijke oversten de ontgraving van het lichaam van Claesinne aan (Gratianus van Belle of Christophorus van Gent?). O.G.E., XIII, (1939), blz. 299; Hildebrand, VIII, blz. 721.
69.	1631	Eerste druk van Bl. R.
70.	1631	Gabriël van Antwerpen is klaar met een vertaling van de *Naer-volghinghe des armen leven Christi*, het vroeger vaak aangeklaagde ps. Tauleriaanse traktaat. (Vgl. de nrs. 6, 9, 12). Het werk verscheen pas in 1647. *Bijdragen tot de geschiedenis*, *bijzonderlijk van het oud hertogdom Brabant*, Reeks III, VI, (1954), blz. 43-50.
71.	1631	Derde Nederlandse uitgave van Canfelds *Regel* te Antwerpen. Bij de aanvang van het derde deel is een gedicht afgedrukt van Cyprianus van Antwerpen, dat de leer van Canfeld verdedigt en aanbeveelt. BCNI, 8304; O.G.E., XLVI, (1972), blz. 266-277.
72.	1632	Bonaventura Speeckaert van Brussel publiceert *Den Spieghel der Patientie onses Salighmakers Jesu Christi ghebenedijdt* (Antwerpen). Hij blijkt er een sterk voorstander van de Christus-devotie.

Alhoewel hij ‘dese
Leeraers voor goet...

		ende seer goet' houdt, stelt hij de *Stimulus Amoris* (van ps. Bonaventura) boven Ruusbroec, Tauler, Herp, Suso, Laurent de Paris, Canfeld e.a. BCNI, 8538. Optatus, *De Spiritualiteit*, blz. 92.
[73.]	1632	Tweede Nederlandse vertaling van Teresa's *vida.* BCNI, 8544.
74.	1632	Franse editie van Canfelds *Regel te* Dowaai. BCNI, 8437.
[75.]	1634	Druk van Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken* te Antwerpen. BCNI, 8791.
[76.]	1634	De *Institutiones Taulerianae* in het Nederlands gedrukt te Antwerpen. BCNI, 8778.
[77.]	1634	Teresa's *Weg der volmaaktheid* verschijnt in het Nederlands te Antwerpen. BCNI, 8781.
[78.]	1635	Twee drukken van Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken* te Antwerpen. BCNI, 8905.
79.	1635	*Anatomie de l'âme* van Constantinus van Barbençon verschijnt postuum te Luik (vgl. nr.

		65). Het werk is een grote apologie van Canfeld. BCNI, 8812.
80.	1637	Eerste uitgave van *Het Ryck Godts inder zielen* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch te Leuven (postuum). (vgl. nr. 56 en 59).
[81.]	1637	Te Antwerpen laat de carmeliet Antonius a Jesu een Nederlandse vertaling verschijnen van de *Noche Oscura* en het *Cantico.* BCNI 9030; V.M.A., 1973, blz. 128-149.
82.	1638	Marcellianus van Helmond, censor van de tweede editie van *Het Ryck Godts inder zielen*, uit zijn bezwaren o.a. tegen de manier waarop Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch zich soms uitdrukt. O.G.E., XXXVI, (1962), blz. 174-176.

83.	1638	Gabriël van Antwerpen zou de uitgever zijn van ps. G. Groote, *Den Grondtsteen der Volmaecktheyt* (Antwerpen), een middelnederlands mystiek traktaatje van Willem Jordaens (?). O.G.E., XXV, (1951), blz. 279-288. Weerlegging in *Bijdragen tot de geschiedenis bijzonderlijk van het oud hertogdom Brabant*, Reeks III, VI, (1954), blz. 43-50 en Hildebrand, IX, blz. 387.
84.	1639	Eerste druk van Cl.
85.	1639	Tweede uitgave van *Het Ryck Godts inder zielen* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch. BCNI, 9225.
86.	1640 ±	In hun statie in de Boerenmouw te 's-Hertogenbosch bezitten de kapucijnen een Pullen-handschrift: *Het leven vande allerheylichste moeder Jesu Maria.* Was het hs. al vóór de val van stad (1629) in hun kloosterbibliotheek aanwezig? ACH, hs. 20.
87.	1644	Nederlandse vertaling van Constantinus' van Barbençon *Les secrets sentiers de l'amour divin* in handschrift door de regul. kan. Martinus van St.-Truiden (ACH, ms. 091, con.b.). *Handelingen van den Kon. Kring voor Oudheidkunde,*

		Letteren en Kunst van Mechelen, 47, (1942), blz. 31-34; *Uni Trinoque*, V, (1951-1954), blz. 280.
88.	1644	Eerste uitgave van *Het eeuwich leven* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch te Leuven (postuum). Uit de *Voorreden* op deze editie blijkt dat de drukken van *Het Ryck Godts inder zielen* nogal wat kritiek hadden ondervonden. BCNI, 9778; O.G.E., XXXVI, (1962), blz. 372-373.
89.	1645	Tweede uitgave van *Het eeuwich leven* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch te Leuven. BCNI, 9892.
90.	1646	Van de hand van de kapucijn Victor Gelen van Trier verschijnt in Keulen een *Summa practica theologiae mysticae, ex Operibus Joannes a Cruce* (in feite ook sterk georiënteerd op de Nederlandse- en Rijnlandse school, en van C. van Barbençon en Canfeld). BCNI, 10001.
91.	1647	Samen met de uitgave van de *Gheestelijcke Sermoonen ghemaeckt door den hooghverlichten leraer Joannes Taulerus* door de dominicaan Joannes de Lixbona ingebonden, ver-

		schijnt Gabriëls van Antwerpen vertaling, de *Naer-volghinghe des armen leven Christi* (1645). BCNI, 10149. Over de datering van Gabriëls editie bestaat discussie. Cfr. O.G.E., XXIV, (1950), blz. 183-198; XXV, (1951), blz. 279-292; *Bijdragen tot de geschiedenis, bijzonderlijk van het oud hertogdom Brabant;* Reeks III, VI, (1954), blz. 43-50; Hildebrand, IX, blz. 386-387.
92.	1648	Getuigenis over het voorlezen van Tauler in de refter van het kapucijnenklooster te Maaseik. F.L., XX, (1937), blz. 358.
93.	1648	Verschijnen van *De gheestelijcke Tortelduyve*, liedbundel van Gabriël van Antwerpen. BCNI, 10203.
[94.]	1650	Nieuwe editie van Teresa's *Casteel...van de ziele* te Antwerpen. BCNI, 10500.
95.	1651	Derde uitgave van *Het eeuwigh leven* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch te Leuven. BCNI, 10782.
96.	1652	Eerste uitgave van de *Divisio animae ac spiritus* van Joannes Evangelista

		van 's-Hertogenbosch, als bijvoegsel van L. Fromondus' *Brevis commentarius in Canticum canticorum* (Leuven). BCNI, 10879, 10892. Vgl. F.L., XXXVIII, (1955), blz. 131-142.
[97.]	1657	*Canciones* van Joannes van het Kruis door de Antwerpse lieddichter G. Bolognino in het Nederlands vertaald en uitgegeven: *Den verholen minnensanck tusschen de ziel ende Christum.* BCNI, 113337. V.M.A., 1973, blz. 149-152.
98.	1659	Derde uitgave van *Het Ryck Godts inder zielen* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch te Antwerpen. BCNI, 11548.
99.	1659	Vierde Nederlandse uitgave van Canfelds *Regel* te Antwerpen. BCNI, 11496.
100.	1659	In een Pullen-handschrift (Gent, U.B. 1766) wordt de leer van Pullen in verband gebracht met ‘eenen verlichten vader vande cappesijnen’. O.G.E., XIX, 1945, dl. II, blz. 213.

Uit deze reeks uiterlijke gegevens kunnen wij afleiden dat:

1) Ruusbroec, Tauler en Herp de mystieke beweging in de Nederlandse kapucijnenprovincie op gang hebben gebracht en gevoed. Het *vénérable Trio* of *les grands Trois*, zoals Bremond ze graag noemt(5), hebben ten onzent een gelijkaardige rol gespeeld als in Frankrijk (cfr. de nrs. 1, 6, 9, 10, 12, 13, 15, [17], 25, 30, 32, 34, 35, 44, [49], 50, 61, 70, 72, [76], 91, 92). Vooral de aanwezigheid van Tauler en inzonderheid van de ps. Tauleriaanse geschriften als de *Institutiones* en de *Naervolghinghe*, zowel in perioden van tegenkanting als van bloei, valt op(6). De grote invloed van deze drie meesters blijkt ook uit de analyse van de werken der voornaamste kapucijnse mystici(7).

2) Minder uitgesproken zijn de directe contactpunten met de Spaanse mystiek (cfr. de nrs. 11, 42, [47], 48, [52], 58, 90). Was de Nederlandse boekenmarkt tamelijk goed van vertalingen voorzien - de Spaanse edities die hier verschenen laten wij in ons overzicht achterwege -, (cfr. de nrs. [18], [19], [33], [38], [41], [73], [77], [81], [94], [97]), de kapucijnen hebben, althans in hun publikaties, bij de verspreiding van de Spaanse mystiek in de Nederlanden slechts een geringe rol gespeeld. Een uitzondering vormen Paulus van Brussel (nr. 11) en Marcellianus van Brugge, die het zelfs tot een gedeeltelijke vertaling of samenvatting van Juan de la Cruz bracht (nrs. 42, 58). Marcellianus was van Spaanse afkomst en kende waarschijnlijk nog Spaans(8). Teresa van Avila wordt herhaaldelijk genoemd (vgl. nr. 58), maar de invloed van Juan de la Cruz op de kapucijnen - de erg aan de kapucijnen verwante Zachmoorter uitgezonderd - lijkt minder doorslaggevend. Zelfs in het werk van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, die men de Nederlandse ‘Jan van het Kruis’ heeft genoemd(9), lijkt deze invloed zeer gering en problematisch; bovendien was hij wellicht indirect langs Zachmoorter

(5) *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, VII, blz. 140-147.
(6) Voor Ruusbroec: cfr. supra, nr. 50; HILDEBRAND, *Een paar oude kapucijnen over Jan van Ruusbroec*, O.G.E., XVII, (1943), dl. II, blz. 145-146. Voor Tauler: cfr. supra, nr. 70; MAXIMILIANUS, *Tauler en de orden van Franciscus*, F.L., XXI, (1938), blz. 195-200; OPTATUS, *De spiritualiteit...*, *blz. 116-118*; A.M. WALZ, *Taulero presso i cappuccini dal secolo XVI al secolo XVIII,* in *Miscellanea Melchior de Pobladura*, Rome, 1964, dl. II, blz. 171-188. Voor Herp: OPTATUS, *De spiritualiteit...*, blz. 85-94. ID., *De eerste schrijver: Joannes van Fano († 1539), pionier van Nederlandse vroomheid*, F.L., XLI, (1958), blz. 139-157.
(7) Voor Canfeld: OPTATUS, *Benoît de Canfeld...*, blz. 360-362 (Herp), 369-370 (Tauler), Voor Laurent de Paris: M. DUBOIS-QUINARD, *Laurent de Paris...*, blz. 258-260 (Herp), 282-285 (Ruusbroec), 285-287 (Tauler). Voor Constantinus van Barbençon: THEOTIMUS *Const. van Barbanson. De geheime paden van de goddelijke liefde,* Roermond-Maaseik, (1945), blz. 47-52. Voor Joannes-Evangelista van 's-Hertogenbosch: L. KAMPSCHREUR, *J.E. van 's-Hertogenbosch...*, blz. 276-278 (vooral Tauler).
(8) V.M.A., 1973, blz. 106-128.
(9) OPTATUS, *De spiritualiteit...*, blz. 125.

op Joannes Evangelista werkzaam[10]. De beperkte inwerking van de Spaanse mystiek op de geschriften van onze kapucijnen laat zich gedeeltelijk verklaren door de conflicten met Gracian en Thomas a Jesu, waarbij de geliefde inlandse school tegenover de Spanjaarden werd geplaatst. Bovendien was de kapucijnse vroomheid in belangrijke mate gevormd in Italië, waar de orde ontstaan was. Werken van Matthias Bellintani van Salo, Bernardinus van Balbano en Alexius Segala van Salo werden zowel in het Nederlands als in het Frans vertaald en uitgegeven. Daar het ascetica betreft hebben wij ze niet in onze bronnenlijst opgenomen[11].

3) De grote mystiek-literaire activiteit van de kapucijnen, die omstreeks 1620 een aanvang neemt, en wellicht samenhangt met de gelukkige afloop van de twisten met de carmelieten en de visitatie van de aanvankelijk vrij strenge generaal Clemens van Noto[12] en die bij de aanvang van de dertiger jaren, in verband met de heropflakkering van het perfectisme, een overigens weinig betekenisvolle inzinking kent[13], valt samen met het grootste gedeelte van de dichterlijke werkzaamheid van Lucas te Mechelen. In één decennium zien wij vertalingen en edities verschijnen van Canfeld (de nrs. 43, 48, 62, 71), Zachmoorter (nrs. 47, 52, 57), Ruusbroec (nr. 50). Constantinus van Barbençon (nr. 46), terwijl het werk van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch in handschrift wordt verspreid (nrs. 56, 59). Buiten de directe invloedssfeer van de orde komen in dezelfde jaren nieuwe edities tot stand van de *Institutiones Taulerianae* (nr. 49) en de *Evangelische Peerle* (nrs. 55, 60). De toenmalige Ruusbroec-vogue lijken de kapucijnen mede te hebben bevorderd (nrs. 44, 50, 61).

4) Aandacht verdienen eveneens de aanwijzingen die op de kennis van de geschriften van P. Pullen wijzen (nrs. 54, 58, 65, 68, 86, 100). De studie van de Pullen-handschriften is echter helaas nog niet ver genoeg gevorderd, om de invloed van deze werken op de kapucijnen af te wegen[14]. De beschikbare gegevens geven ons voldoende redenen om bij de interpretatie van Lucas van Mechelen ook met Pullen rekening te houden.

(10) L. KAMPSCHREUR, *o.c.*, blz. 283. Wij laten hier het vertaalwerk buiten beschouwing dat enkele kapucijnen van Spaanse ascetische auteurs leverden. Onesimus de Kien van Ieper, mede-novice van Lucas van Mechelen, vertaalde de sermoenen van de dominicaan de Lanuza in het Latijn (Antwerpen, 1649) en in 1652 liet hij enkele Latijnse vertalingen van Joannes de Mata drukken (*Triumfi J.C.* en *Paradisus virginalis sive conciones in festis...Mariae*) (Hildebrand, IX, blz. 378-379); Amandus van Gent bezorgde een Nederlandse bewerking van Antonius van Guevara's, *Oratorio de religiosos (Leeringhe der religieusen,* Antwerpen, 1626 en 1627) (O.G.E., III, (1929), blz. 341-346).

(11) Cfr. Hildebrand, IX, blz. 381-383.

(12) R.A.M., XIX, (1938), blz. 286-287.

(13) Getuige de discussie rond *Beworp* (nr. 65, 67) en het uitstel van het verschijnen van de vertaling van het *de Paupertate* door Gabriël van Antwerpen (nr. 70). Weinig betekenisvol omdat in dezelfde maanden een Canfeld-vertaling verschijnt (nr. 71), en Bl. R. (nr. 69).

(14) Status quaestionis en bibliografie bij A. VAN ELSLANDER, *P. Pullen. Die navolghinghe Christi*, blz. V-X.

5) Tot de grote ‘imponderabilia’ van dit onderzoek behoort ongetwijfeld de nu oncontroleerbaar geworden intense handschriftentrafiek. Niet alleen zijn talrijke handschriften verloren gegaan, maar vele wachten nog op hun herontdekking. Het zeventiende-eeuwse religieuze manuscript heeft beslist nog niet de aandacht gekregen die het verdient.

Hoe dient deze beweging nu binnen het kader van de godsdienstige herleving, die men gewoonlijk Contrareformatie noemt, te worden geïnterpreteerd? Uiteindelijk ligt hier de grond voor haar cultuurhistorische evaluatie.

Reeds vanaf het begin was in de kapucijnenorde het besef levendig, dat de kerk, net als de orde, zich steeds dient te vernieuwen naar geest en vorm. De hervormingsgedachte, die vooral op het inwendige is gericht, levert de impuls voor de grote apostolische bedrijvigheid, die de kapucijnen in de zeventiende en achttiende eeuw hebben uitgeoefend en verklaart ook het succes ervan(15). Is in het Italiaanse moederland de joachimitische inspiratie van de orde, alhoewel op orthodoxe wegen geleid, al duidelijk merkbaar, in de jonge Franse en Nederlandse provincies oefent de Rijnlands-Nederlandse mystiek een zeer ingrijpende invloed uit op de kapucijnse spiritualiteit(16). De kapucijnen sluiten onmiskenbaar aan bij de mystieke beweging, die reeds in volle hervorming een stroom van hoog geestelijk leven had doen ontstaan, een godsdienstig réveil waarvan Ruusbroec, Tauler en Herp de onvolprezen gidsen waren. Luthers eerste werk is een uitgave van de Tauleriaans getinte en ook bij de kapucijnen erg geliefde *Theologia deutsch.* Aan de jezuïet Petrus Canisius wordt de uitgave van de beroemde *Institutiones* toegeschreven. Vooral de editoriale bedrijvigheid van de Keulse kartuizers is in dit opzicht karakteristiek. Willen dezen de hervorming van de Kerk met de hulp van de beroemde middeleeuwse mystici vooral doorheen een hervorming van de mensen bereiken, hetzelfde mag mutatis mutandis gezegd worden van onze kapucijnen. Het mag zelfs hoogst opmerkelijk heten, dat zij spijt alles aan de mystieke traditie van Tauler en Herp trouw blijven, ook als deze auteurs door anderen worden verlaten of zelfs hardnekkig bestreden. Dit leidt tot de excessen, die op een gegeven ogenblik verbodsmaatregelen hebben gewettigd, maar deze gevaren worden vlug overwonnen en de traditie zet zich voort tot in de achttiende eeuw. Het protestants piëtisme zal graag naar de kapucijnse auteurs grijpen(17). ‘In het positief waarderen van het kostbaar mystiek erfgoed van de middeleeuwen waren de kapucijnen velen in hun tijd ver vooruit’(18).

(15) OPTAT de VEGHEL, *La réforme des frères mineurs capucins dans l'ordre franciscain et dans l'église*, in *Collectanea Franciscana*, XXXV, (1965), blz. 5-108.

(16) De brug tussen de Tauleriaanse en Herpiaanse mystiek en de kapucijnenorde werd vooral geslagen door de Spaanse en Italiaanse hervormingsgroepen van de franciscaanse orde waaruit de eerste kapucijnen voortkwamen. Cfr. OPTATUS, *Scriptores ascetici et mystici ordinis capuccinorum,* in *Laurentianum*, I, (1960), blz. 238-241.

(17) Vgl. O.G.E., IX, (1935), blz. 236-238; *De Nieuwe Taalgids*, 63, (1970), blz. 89-91.

(18) OPTATUS, *De orde der minderbroeders-capucijnen*, F.L., XLVI, (1963), blz. 27.

Op het meer ascetisch vlak, voor zover wij dit van de eigenlijke mystische godsdienstbeleving kunnen en mogen onderscheiden, tonen de kapucijnen zich de waardige voortzetters van de moderne devotie en de daarvan moeilijk los te denken franciscaanse observantiebeweging. Hun predikatie is een oproep tot voortdurende boete en de praktijk van het inwendig gebed, de meditatie, waarin vooral een innige evangelische Christusvroomheid tot haar recht komt. Op menig punt hebben zij de traditie van de middeleeuwse (Nederlandse) vroomheid voortgezet. Zulks wordt trouwens al treffend geïllustreerd in de geschriften van een van de eerste auteurs van de orde, de Italiaan Joannes van Fano († 1539). Zijn bekendste werk, de *Arte della Unione* (1536), was samen met zijn *Breve discorso circa l'osservanza del voto della minorica poverta* één van de grondpijlers van de kapucijnse spiritualiteit. Met de zgn. *XII Stervinghen* van Herp werd dit werkje trouwens vanaf 1589 hier te lande vaak in de uitgaven van de franciscaanse *Regel* en het *Testament* opgenomen. Wij wezen er al op dat de *Arte* van Herp is doordrenkt. Zijn er geen uitgaven van dit werk in het Nederlands bekend, zijn invloed op de kapucijnse vroomheid is van het hoogste belang. Het mag bovendien als een van de treffendste uitingen van deze vroomheid worden beschouwd[(19)].

(19) Een Franse vertaling van *Arte* verscheen te Lyon in 1624.

Deel III
De mystiek van Lucas van Mechelen.
Thematische en terminologische interpretatie.

Hoofdstuk I. Prolegomena.

A. De allegorische inkleding van Lucas' mystiek. Enkele inleidende methodologische beschouwingen.

1. *De onderlinge verhouding der bundels.*

Uit de beschrijving van de drukken is genoegzaam gebleken hoe nauw de drie bundels van Lucas samenhangen. Kunnen wij ze met behulp van uiterlijke gegevens haast met zekerheid in Lucas' Mechelse periode situeren, hun eenheid treedt vooral in het licht op grond van een inwendige analyse. Het lijkt ons derhalve verkieslijker de bundels zoveel mogelijk als één geheel te beschouwen, dan ze afzonderlijk te behandelen. Zo kan onze studie, althans gedeeltelijk, het gebrek vermijden waaraan het oeuvre van de kapucijn zichtbaar mank gaat, nl. zijn voortdurende zelfherhaling. Onmiddellijk rijst dan echter de vraag hoe men de opdeling van het ene *Boeck der Gheesteliicke Sanghen* dient te interpreteren. Afgezien van het feit dat Lucas wellicht niet voor alle aspecten van deze opdeling verantwoordelijk is, kan het drieledig karakter ervan aanleiding zijn tot een misvatting die onze analyse de verkeerde richting zou doen uitgaan. Roept de driedeling van een mystiek werk haast vanzelf de drie traditionele fasen op van de mystieke opgang, dan kan zulks voor de drie delen van de *Gheesteliicke Sanghen* geenszins het geval zijn. Alleen de wijze waarop de uitgevers zowel in 1674 als in 1688 de rangorde hebben gemanipuleerd, is al een aanduiding van het feit dat Lucas' met zijn drie delen niet deze traditionele en onomkeerbare trits op het oog had. In dezelfde richting wijzen bovendien de verschillen in de allegorische uitbouw en de deelnemers aan de dialoog. Kortom, zowel de eenheid van de thematiek, soms blijkend uit een haast woordelijke herhaling, als de verscheidenheid in de allegorisch-didactische uitwerking, wijzen er al op dat Bl. R., Cl. en Dr. All. niet elk de voorstelling zijn van een der mystieke *viae.* Dat aan de basis van de drie bundels telkens dezelfde, herhaalde inspiratie en bekommernis ligt, zal uiteraard pas ten volle uit de analyse van de themata en de terminologie kunnen blijken. Al was het maar om een globale benadering van de bundels te verdedigen, wil ik nu al op enkele aspecten wijzen die de fundamentele eenheid van Lucas' werk afdoende illustreren.

In de allegorische titulatuur wordt de opgang naar God telkens voorgesteld als iets wat we, om in de beeldensfeer van onze zeventiende-eeuwse didactici te blijven, de ‘derde dood’ zouden kunnen noemen. Stellen deze laatsten zeer graag tegenover de onontkoombare dreiging van de (eerste)

fysische dood, de nog schrikkelijker dimensies van de (tweede) morele dood, Lucas heeft het, helemaal in de lijn van de mystieke traditie trouwens, over een derde soort sterven, dat naar de mystieke vereniging met God leidt: in het afsterven aan zichzelf, dat de volmaakte zelfontlediging betekent, komt de Godsontmoeting of het ware leven tot stand, dat op zijn beurt dit sterven nog intenser gaat activeren. Er heerst een dynamische correlatie tussen een dergelijk sterven en leven. De aanwezigheid van het leven dat zich binnen deze kringloop in stijgende lijn gaat manifesteren, maakt precies de ruimte vrij, waarin Lucas, en met hem veel andere mystici, dit sterven op paradoxale wijze als een verheuging, een blijde gebeurtenis kan beschouwen en voorstellen. Hoewel deze paradox uiteindelijk uit de ervaring is voortgesproten, zijn het vooral zijn didactische mogelijkheden die hem in de geestelijke literatuur zo populair hebben gemaakt. Ten minste kan derhalve worden beweerd dat Lucas' bundels, voor zover zij telkens weer op het allegorisch-compositorische vlak deze paradox verwoorden, als één geheel dienen te worden beschouwd. Deze thematische eenheid komt in elk geval al duidelijk tot uiting in de allegorische titulatuur. De manifeste aanwezigheid van het blijde sterven in Bl. R. wordt in de titel van Cl. door de gelijkstelling van *verryssenisse* met *ontwordentheyt* feitelijk herhaald, terwijl de paradox *Den droeven Alleluia* slechts een soort chiastische wederopname is van de paradox *Bliiden Requiem*: zoals het sterven een blij wedervaren is, omdat het in leven wordt omgezet, is het verrijzen droef te noemen omdat er een pijnlijke zelfontlediging, een afscheid aan voorafgaat. Tegen de opwerping dat er geen bewijzen voorhanden zijn dat Lucas zelf deze nogal vindingrijke titel aan zijn derde bundel zou hebben gegeven[1], kan men de welsprekende slotliederen uit dezelfde bundel plaatsen, liederen die de slotscène van Bl. R., welke het mystieke afsterven in zijn voltooidheid voorstelt, gewoon lijken te hernemen[2].

Lijkt dit alles de thematische eenheid van Lucas' oeuvre geredelijk te bevestigen, de vraag naar de onderlinge verhouding van de drie bundels is daarmee nog niet ten volle opgelost. Waarom verschijnen de bundels als *delen* van het groot geheel, *Den Boeck der Gheesteliicke Sanghen* genoemd? Zelfs al blijft de thematiek in de drie delen dezelfde, waarom heeft de auteur het over een eerste, tweede en een derde *deel*? Dat de opeenvolging toch ergens een logisch verloop zou hebben, schijnt de titelexplicatie van de uitgave van 1631 te suggereren. De Bl. R. wordt er verklaard als een

> gheluckighe uyt-vaert van een salighe siele / die om tot oprechte inwendighe ruste te comen / haer selven met alle creaturen grondelijck

(1) Cfr. onze beschrijving van de drukken. Als cusiosum verwijzen wij naar een gravure vermeld door J.H.W. UNGER, *Bibliographie van Vondels werken*, Amsterdam, 1888, nr. 202: *Triomphtorts Over de Neerlaege der Coninglijcke Vloote op het Slaeck.* De gravure is in twee afdelingen verdeeld. De bovenste vertoont: 'Den blijden henenganc', nl. het vertrek van de Spaanse vloot uit Antwerpen; op de onderste afdeling ziet men 'Den droeven uytganc', nl. de vernielde vloot en de gesneuvelde Spanjaarden op het strand.

(2) Vooral Dr. All. 67/129, cfr. infra.

> in den Heere af storf. Het welck den rechten wegh is tot het Cloosterken der gheestelijcke Verrijsenisse / oft van ontwordentheydt / d'welck het tweede deel is van desen boeck.

Het Cl. zou dus niets anders zijn dan een vervolg, meer nog, een voltooiing van wat in Bl. R. is voorbereid. Daarmee benaderen we weer dicht de voorstelling van de fasen of de wegen van het mystieke leven. Kan deze titel dergelijke bedoelingen van de auteur laten vermoeden, feit is dat het Cl., zowel in zijn handschriftelijke als gedrukte overlevering, niet aan deze titel beantwoordt. In zijn *Voor-reden* dient Lucas zijn tweede bundel als volgt aan zijn lezers aan:

> Dit is goedtwillighen Leser het tweede Deel van onse Gheestelijcke Sanghen, de welcke u sullen aen-dienen nieuwe materie, om uyt te trecken den ouden mensch, ende aen te trecken den nieuwen, wiens eyndelijcken waerom overeen komt met den voorgaenden vanden Blijden Requiem, als oock den stiel van dichten, ende manier van spreken ende termijnen.

In de titel wordt over Bl. R. niet meer gesproken. Het nieuwe dat Cl. brengt, beantwoordt volkomen aan het *Waerom* van Bl. R.: het uittrekken van de oude en het aantrekken van de nieuwe mens. Er komt nieuwe materie over een bekend onderwerp. Het nieuwe blijkt bovendien van vrij perifere aard te zijn, vermits het *vooral* in de *wijziging van de allegorie* moet worden gezocht:

> Aengaende de dispositie van de materie is hier met wat veranderighe ghenomen, ghevoeght zijnde, naer de uytwendighe wijsen ende lichaemelijcke Oeffeninghen, door de welcke men de volstandigheydt proeft vande ghene, die tot een Cloosterleven ontfangen worden...

De uitwendige levenswijze van de kloosterling wordt hier de allegorische voorstelling van de mystieke begenadiging

> omdat onder dese allegorie souden bequamelijck ende met verscheydentheyt bedeelt ende beleydt worden Gheestelijcke inwendighe Oeffeninghen, de welcke den mensch eyndelijck brenghen tot het besluyt van de Goddelijcke protectie, ende vereeninghe met het Goddelijck Wesen.

Waar in Bl. R. de allegorie is opgebouwd met behulp van verschillende bekende voorstellingen uit de mystieke literatuur (o.a. *Het kasteelken van den eyghen Niet, de woestijne der inwendigher afgescheydentheydt, t'Paleys der liefden Godts*), brengt Cl. een nieuwe allegorie, die vertrekt van een alleszins meer vatbare en dus didactisch geschiktere beschrijving van het kloostergebouw en dito leven. In Dr. All. is het allegorisch uitzicht van de bundel op zijn beurt weer anders, daar het meer bij Bl. R. aansluiting vindt. De drie delen betekenen eigenlijk niets anders dan drie verschillende voorstellingen van eenzelfde thema. Dit houdt echter niet in dat het onderscheid tussen onze liedboeken *alleen* maar in de allegorie zou moeten gezocht worden. Er zijn onloochenbare accentverschuivingen, die evenwel nooit van die aard zijn, dat zij aan de grondthemata van Lucas' bundels afbreuk doen.

2. *Betekenis en functie van de allegorie.*

Hiermee zijn we beland bij de tweede moeilijkheid waartegenover onze interpretatie zich gesteld ziet, en die wij het probleem van de allegorie zouden kunnen noemen. In hoever mogen wij ons bij de thematische en terminologische doorlichting van Lucas' gedichten laten leiden door de allegorie? Uit het voorgaande zou men immers kunnen besluiten dat de allegorische inkadering, gezien de eenheid van de thematiek, van secundair belang is. Niets is minder waar. Er rijzen in verband met de allegorie tal van pertinente vragen, waarmee we in de loop van dit onderzoek terdege rekening zullen moeten houden. Bepaalt de allegorie de betekenis van de termen? Bezit het compositorisch-allegorisch verloop van de bundels een determinerend karakter dat themata en termen bv. aan een bepaalde periode van het mystieke leven verbindt? Deze en andere vragen houden alle verband met de allegorie. Het verloop ervan kan men gemakkelijk volgen in de titels van de liederen, zoals die in bijlage V zijn afgedrukt (blz. 232-244).

a) *Didactische functie.*

Het hoeft weinig betoog dat de allegorie bij Lucas een overwegend didactische functie bezit. De zoëven vermelde aanhalingen uit de *Voor-reden* op Cl. zijn hiervan een sprekende illustratie. De beeldelijke voorstelling van het geestelijk leven is een van de meest verspreide en bekendste vormen van de didactische allegorie, die in de loop van de zeventiende eeuw trouwens vaak lachwekkende proporties gaat aannemen(3). Vooral wanneer Lucas werkt met typische en traditionele voorstellingen uit de mystieke literatuur, kan de allegorie voor de interpretatie van de teksten die zij inkadert, van bijzonder nut zijn.

b) *Esthetisch-literaire functie.*

Daar een dergelijke allegorie uiteindelijk samenvalt met de compositie van de bundel, komen bij de uitwerking ervan ook andere factoren in aanmerking. Het is duidelijk dat bij iemand als Lucas, die op zijn niveau, literair zeer bewust was, de allegorie ook een esthetisch-literaire functie bezit. Dit laatste komt niet alleen tot uiting in de keuze van het allegorisch materiaal, dat vooral in Bl. R. naar de toenmalige literaire smaak refereert: paleizen, kastelen, speelhoven, priëlen, bergen en zeeën zijn er erg geliefd. Ook de compositorische functie die de allegorie bij uitstek in de bundels van Lucas bezit, staat niet uitsluitend in het teken van de didactische doeleinden, die de kapucijn zich stelde. Is uit onze vergelijking tussen het gedrukte Cl. en het Haagse handschrift al voldoende gebleken welke aandacht Lucas aan het vlotte didactische verloop van zijn kloosterallegorie

(3) Vgl. St. AXTERS, *Inleiding tot een geschiedenis van de mystiek in de Nederlanden*, V.M.A., 1967, blz. 254-256.

heeft gegeven, de talrijke overgangsliederen en referenties naar het allegorisch schema die vaak in de eerste strofe voorkomen, verraden een compositorische bezorgdheid, die er duidelijk op gericht is aan het *utile* het *dulce* te paren. In die zin wordt de allegorie voor het begrijpen van Lucas' mystieke opvattingen soms zo goed als irrelevant, maar draagt zij in hoge mate bij tot het literair-esthetisch uitzicht van de bundels. Ik denk hierbij in het bijzonder aan het motief van de ochtendlijke ontmoeting der geliefden,(4) of de nogal handige inclusio waarvan de allegorie in Bl. R. het voorwerp is. Eén van de slotliederen (140/373) beantwoordt in zijn compositie volkomen aan het relaas waarin *Innighe* bij de aanvang (1/1) over de uitvaart van de *Salighe* vertelt. Over de hemelse liturgie van deze mystieke begrafenis zingt zij:

> Den Requiem voor ende na
> Beslootmen met Alleluia (str. 10).

Het bewuste slotlied bevat twaalf strofen die afwisselend met *O Requiem* en *Alleluia* aanvangen. De slotstrofe deint uit in een viervoudig *Alleluia*:

> Alleluia ghy bly' van geest';
> Alleluia in dese feest';
> Ghy hebt van Godt den Requiem ontvanghen
> Alleluia! Alleluia!
> Dat nu in Rust'u herte open ga'.

Afgezien van het resultaat, getuigt deze *inclusio* van een literair-esthetische hantering van de allegorie.

c) *Verhulde werkelijkheid?*

Maakt Lucas' overwegend didactische instelling de allegorie licht herkenbaar in haar bedoelingen, en valt de literaire bezorgdheid waarmede de dichter haar omringt gemakkelijk na te wijzen, in hun geheel bevatten de drie allegorieën, waarrond Lucas zijn bundels heeft uitgebouwd, enkele duistere punten, die noch aan hun didactische, noch aan hun literair-esthetische functie lijken te beantwoorden. Het gaat om kleine aanduidingen zoals:

- t'Was s'maendachs eens omtrent den blijden midder-nacht
  (Bl. R. 103/262, str. 1),
- Op eenen Vrijdagh smorghens vroegh (Bl. R. 136/361, str. 1),
- Ontrent een urken voor den dagh (Cl. 5/16, str. 1),

of grotere delen zoals de didactisch niet zo helemaal duidelijke afscheidsliederen tussen de ziel en haar vriend aan het slot van Dr. All. Is het mogelijk dat de allegorie ook een verhullende of esoterische functie bezit, aan-

(4) Cfr. L. ROOSE's recensie van *Eos. An Inquiry into the Theme of Lovers' Meetings and Partings at Dawn in Poetry. Edited by Arthur Th. Hatto* ('s-Gravenhage, 1965), in SpL, X, (1966-1967), blz. 76. Lucas is hier evenwel ook beïnvloed door het Hooglied. Zie ook: P.K. KING, *Dawn Poetry in the Netherlands*, Amsterdam, 1971, blz. 79.

gezien ze hier op een bedekte wijze gebeurtenissen uit het leven van de dichter of een andere mystiek begenadigde ziel lijkt aan te wijzen? Zulks is in de mystieke literatuur meer geschied. Zo dit het geval is, wordt het werk van Lucas in een nieuwe dimensie gerukt, die voor onze interpretatie uiteraard van het hoogste belang is. Wij moeten aan dit fenomeen dan ook de nodige aandacht besteden, al zijn wij ons terdege bewust van de gevaren die in de biografische benadering van een dichtwerk schuilen.

Behalve de bewuste teksten uit Dr. All. betreft het haast enkel concrete tijdsaanduidingen. Dit alleen al moet ons in deze delicate kwestie tot de grootste voorzichtigheid manen. Er zijn in Lucas' liederen immers heel wat dergelijke aanduidingen voorhanden, die spijt hun concreet uitzicht in dienst staan van het didactisch opzet van de allegorie. Enkele voorbeelden:

1 - Eens op het hooghe-tijdt van die verheven feeste/
Alsmen die comste viert van den Heylighen Gheeste...
(Bl. R. 95/239, str. 1)

In dit lied wordt de intrede van *Salighe* in de *woestijne der inwendigher afghescheydentheydt* gesitueerd op het Pinksterfeest. Deze bepaling heeft niet de minste concrete bedoeling. Zoals zal blijken[5], geldt het hier een topos uit de mystieke literatuur, die het beeld van de woestijn van afgescheidenheid op grond van Mattheus IV, 1, steeds in verband brengt met de werking van de H. Geest.

2 Hetzelfde kan worden gezegd van de allusies op het *gulden jaer* of *het jaer van Jubile*:

Met recht mocht'sy in dien vré[6]
Wel vieren d'jaer van Jubile /
En voor den troost van nieuws ontfanghen
Godt singhen eenen sanck der sanghen /
En grondich zijn verblijdt / in sulcken hooghe tijdt.

O hooghe vreught! o troost voorwaer!
O blijden dach van 't gulden jaer!
Daer sy van Godt soo opghenomen
Mocht in die rust' des Heeren comen /
En ghemaeckt worden vry / van alle slaverny'
(Bl. R. 68/167, str. 10 en 11).

Het lied beschrijft hoe *die Salighe op den blijden Bergh vanden inwendighen Vrede quam.* Wie geneigd zou zijn het relaas van deze begenadiging in het jaar 1625, een jubileumjaar, te situeren, leze eerst even de slotbladzijden van Ruusbroecs *Vanden vier becooringhen*[7], door de Lixbona in

(5) Cfr. hoofdstuk, VI.
(6) *dien* in tweesyllabisch.
(7) R.W., III, blz. 57-58. Dat 1625 een gevierd jubeljaar is geweest, bewijst o.a. J. van Blitterswyck in het voorwoord op zijn Nederlandse vertaling van de *Scalae relig. pentateuchus* van Dionysius de Karthuizer (*De leere der religieuzen*, Brussel, 1626), een vertaling die hij opdraagt aan de Benedictinessen van Vorst ‘op dat dit Iubileus iaer uwer Eerw. versoenlijck wese...’. De jezuïeten J. Andries (*De gratia jubilaei servanda et augenda*, z.p., 1625) en R. Bellarminus (*De indulgentiis et jubileo*, Keulen, 1625) hebben aan deze viering elk een boekje gewijd.

de lijn van de traditie als een *Sermoon gemaect van D. Joannes Rusbroeck* in zijn bundel Taulersermoenen opgenomen (*derde sermoon op den eersten Sondagh vanden Vasten*)[8]. Lucas beschrijft in dit lied de vreugde om de rust en de vrede die de ziel in de vernieting en de ootmoed heeft bereikt. Enkele bladzijden verder laat de dichter *Innighe den Gloria in Excelsis* zingen die de *Salighe* er *jubilerende songh* (81/199), waarmee het symbolisch karakter van voornoemde tijdsaanduiding nog wordt geaccentueerd.

3 Evenmin een concrete betekenis hebben ongetwijfeld de aanduidingen *Dominica letare was't* (Bl. R. 126/329, str. 2), en *Op eenen Vrijdagh smorghens vroegh* (*ibidem*, 136/360, str. 1). In het eerste geval geldt het een beschrijving van de *hemelsche blijschap* die *Salighe* in *het Paleys der Liefden Godts* vond:

> Dominica letare was't sy mocht'haer wel verblijden;
> Al haer begheerten ghinghen vast in Godt tot allen tijden...

In het tweede lied gaat het om een duidelijke zinspeling op Goede Vrijdag. Het lied bezingt de *mors mystica* (*hoe dat de Salighe in t'Paleys der Liefden Godts door die extatike quelende minnende sieckte haren gheest gaf / ende oversalighlijck in Godt stierf*), die Lucas symbolisch op een *goeden Vrijdagh* laat plaatsvinden:

> Naer dat die siel'met een bly sieckte langh'
> Vol vrolijckheydt in't hof der minnen
> Sieck hadd'ghedaen vol quelende ghedrangh'
> Met haer oprecht door-broken sinnen /
> Tot loon der strijden kreegh dit verblijden
> Op eenen Vrijdagh smorghens vroegh /
> Dat sy Godt haren gheest op-droegh.
>
> Stracks dan wanneer dien goeden Vrijdagh quam /
> Dat sy den gheest Godt soude geven /
> Ontsteken heel met eene minne-vlam'
> Scheen in den troost Godts te herleven...

Daarmee zijn echter niet alle tijdsaanduidingen opgehelderd. Kan men in een aanduiding als '*ontrent een urken voor den dagh*' (Cl. 5/16) misschien nog een allusie op Hooglied V, 2 lezen, een aantal van dergelijke raadselachtige bepalingen geeft zijn geheimen niet prijs. Ik denk hierbij niet enkel aan het reeds vermelde *T'was s'maen-dachs eens ontrent den blijden-middernacht* (Bl. R. 103/262, str. 1), maar ook aan andere allusies, die niet noodzakelijk een bepaling van tijd hoeven te zijn. Hoe dient men bv. het derde vers van onderstaande strofe te interpreteren?

> T'is kleyn wat ick vertell' / sy gaet den prijs te boven /
> Hoe hoogh' dat ick haer stell' / die ick hier soeck te loven:
> Die jonck hebben gekent / haers deughts fondament /
> Haer te verheffen zijn ghewent (Bl. R. 21/50, str. 1).

(8) Vgl. J. HUYBEN, *Uit Ruusbroec's vriendenkring*, in *Jan van Ruusbroec, Leven, werken,* Antwerpen-Mechelen-Amsterdam, 1931, blz. 131-133.

Wij weten dat Lucas' liederen zijn ontstaan in verband met zijn activiteit als geestelijk leidsman in het Mechelse begijnhof. Sommige teksten komen dat blijkbaar bevestigen, zoals de liederenreeks over de *daghelijcksche oeffeninghe* van de *Salighe* in Bl. R.[(9)]. Op grond van enkele details kan men met enige zekerheid opmaken dat de *Salighe* er wordt voorgesteld niet als iemand uit de wereld of uit een klooster, maar als een begijn. Enerzijds draagt zij een habijt (25/60, str. 2) en leeft zij in een gemeenschap (40/96), anderzijds moet zij haar huis verlaten om naar de kerk te gaan (28/67, 34/83).

De mogelijkheid dat de bewuste aanduidingen restanten zijn van de concrete omstandigheden waarin Lucas zijn liederen heeft gedicht, is reëel. Zij kunnen echter geenszins aanleiding zijn om aan de bundels biografische of autobiografische dimensies te verlenen: daarvoor zijn zij te onbeduidend en te klein in aantal.

Bijzondere aandacht op dit punt verdienen de slotliederen van Dr. All. Zoals bekend wordt in Dr. All. een *ziele* door *haeren vriendt* over het geestelijk leven en meer in het bijzonder over het *doorbreken der nature* en de navolging van het kruis ingelicht. Vlug komt echter de goddelijke *inspraeck* de vriend aflossen: God zelf komt in de samenspraak tussenbeide; Hij neemt zelf de leiding in handen of verzoekt *Charitas* de ziel in haar verdere opgang te begeleiden[(10)]. Wie of wat deze *Charitas* voorstelt is op het eerste gezicht voor de moderne lezer niet zo duidelijk. Het antwoord leest men in 21/36, het lied met het veelbetekenende maar knoeierig refrein:

> Het moest zijn Charitas /
> Die dat was.

God zelf is aan het woord, en wijst de *ziele* op het gratuite karakter van alles waarmee zij wordt begiftigd. Alles heeft de *afgescheyden ziele* aan *Charitas* te danken. Het blijkt duidelijk dat *Charitas* Gods *minne* of de genade zelf is:

> Komt ghy niet eerst nu uyt dat landt
> Des neder-deels / vriendinne /
> Daer ghy verkreeght die overhandt /
> Door mijn verheven minne:
> Het moest zijn Charitas /
> Die dat was (str. 3)[(11)].

Andere werkzaamheden die door God aan *Charitas* worden toegeschreven zijn o.a. *den wegh wijs maecken* (str. 2, 8), het *herte roeren* (str. 5), *U t'mijn*

(9) 23/55-47/112. Uit 24/58 blijkt dat *Salighe* opstaat *dry urkens voor den dach* (str. 1).

(10) In 16/27 treedt *Charitas* onaangekondigd op, maar in analogie met 40/75 zal zulks wel op verzoek van God gebeurd zijn.

(11) De ziel is zopas de woestijn binnengetreden. Bemerk de Ruusbroeciaanse beeldspraak. Bij de beoordeling van de refreinteksten dient men rekening te houden met de vereisten van de melodie.

waerts in-te-keeren (str. 6), *drijven* (str. 7), *u selven op te rechten* (str. 9). Wat Charitas uitricht, kan de ziel op zichzelf niet verwezenlijken:

> Voorwaer / voorwaer / in uwe macht
> En was dat niet gelegen /
> Dat ghy / in dien droeven nacht /[(12)]
> Dees klaerheyt hebt vercregen:
> Het moest etc.
> ...
>
> Dus dan in nederheyt gebooght /
> Laet staen al u gedachte /
> Want dat ghy wiert tot my verhooght /
> Was boven uwe machte
> Het moest etc. (str. 4, 10).

Charitas is het zinnebeeld van Gods eigenmachtig en voorkomend optreden (*Peyst wie u heeft voor-komen: het moest zijn Charitas,* slotstr.), waarmee het mystieke leven in engere zin, een aanvang neemt. Dit alles komt overeen met Bl. R. 21/50, waar *Salighe* de *Liefde Godts* vindt *uit verlies van d'eyghen liefde. Charitas* wordt ook daar verpersoonlijkt, en voorgesteld als een gids. Het is niet de enige keer dat we in Dr. All. duidelijke reminiscenties aan Bl. R. ontdekken. De *Salighe* verwelkomt er *Charitas* op een uitbundige wijze:

> Is dat / riep sy / die schoon' / die schoone uytvercoren /
> Die in des hemels throon / uyt Godt ons is gheboren?
> O bly ghewenschten dach / dat ick haer schouwen mach /
> Daer ick verlust soo langh' naer sach.
>
> Laet ons die Liefde soet / die schoone Charitate /
> Riep sy / gaen in 't gemoet / die ick minn' uytter mate;
> Oft ick misschien voordaen met haer mocht' inne gaen /
> Om blooter Godt te schouwen aen (str. 4 en 5).

Charitas beantwoordt het verzoek, en verlicht de ziel:

> Die Liefde dan ghestiert tot die bly' creature
> Op haer vervallen wiert met inlichtinghe pure...(str. 7).

Terug naar Dr. All. De rol van de vriend beperkt zich tot het ogenblik waarop de *ziele* door *den inwendighen treck* wordt beroerd (14/24, 15/26) en Charitas haar *in Godt wilt leyden ende geheel Goddelijck maecken* ((16/27). Tegen het einde van de bundel (52/99) voert *Charitas*, *tot troost van dese God-minnende ziele*, de vriend weer op het toneel, die nu op zijn beurt, door de ziel wordt onderricht. Deze scenische opstelling der personages stelt hoogstwaarschijnlijk allegorisch de beperktheid en de onbaatzuchtigheid van elke goede geestelijke leiding voor ogen. Op een bepaald ogenblik moet de leider wijken voor het vrije ingrijpen Gods en wel zo dat hij uiteindelijk vol eerbied de begenadigde ziel gaat beluisteren. Deze interpretatie wint nog aan waarschijnlijkheid wanneer men de belangstelling

(12) *Nacht* is hier symbool van het leven in het *landt des nederdeels.*

noteert die het probleem der verhoudingen binnen de geestelijke leiding toendertijd genoot[13]. Tot zover is de allegorie voldoende duidelijk.

Intrigerend worden de teksten pas, wanneer de vriend voor de tweede maal van de *ziele* afscheid dient te nemen: *Charitas / om de Ziele van Godt gesonden / doet haer af-scheyt nemen van haren vriendt* (64/122). De liederen die dit afscheid beschrijven roepen de teksten over het afsterven van *Salighe* op, die Bl. R. besluiten. Er wordt een nieuwe lof van de mystieke dood gezongen. Is het terugroepen van de vriend nodig om de omgekeerde verhouding te illustreren, waarin de leidsman nu door Gods werk in de *ziele* wordt onderwezen, het is niet onmogelijk dat dit wederoptreden eveneens geschiedt om aan het sterven het karakter van een *droeven Alleluia* te verlenen, waar de vreugde om de begenadiging en de droefheid om het afscheid hand in hand gaan. In dit licht zou dan, op het tweede plan, de vriendschapsverhouding binnen de geestelijke leiding, en meer bepaald de onthechting van de leider worden beklemtoond. De leidsman dient niet alleen plaats te ruimen voor Gods directe inwerking, maar hij moet bovendien ook in zijn genegenheid voor de ziel volledig onthecht zijn en 'afscheid nemen'. Vanuit deze bekommernis zijn wellicht de bewoordingen verklaarbaar, waarmee *Charitas* aan de ziel de terugkomst van de vriend bekendmaakt. De vriendschapsrelatie wordt er (binnen het kader van de allegorie) nogal dik in de verf gezet:

> Maer op eenen onder allen
> Zyt gy / weet ick / meer vervallen /...

De zinspeling op de voorrang van Gods initiatief in de geestelijke leiding is eveneens nog duidelijk aanwijsbaar:

> Hoe dat Godt haer wilt *regeren*
> ende doen wat sy begeren[14].

De eis tot onthechting van deze vriendschapsrelatie geldt ook voor de *ziele.* Het afscheid van de vriend betekent voor haar de laatste stap, die haar definitief en volledig voor God vrijmaakt:

> Wat in u is / laet gaen te niet /
> Laet schepsels om den Schepper sincken /
> Den Bruydegom / alleen aensiet /
> Die zal u alle welden schincken.
> ...
> Oock selver af-danckt uwen vrient
> Want een moet zijn den uyt-vercoren /
> Om sijn vrientschap / den Vrient verdient
> Te worden in den Vrient verloren (64/122, str. 4, 9).

(13) De houding van Zachmoorter, die in dit verband de *Llama* gedeeltelijk vertaalde, is hiervoor tekenend. De allegorie van Dr. All. herinnert aan Juan de la Cruz, *Llama*, str. III, nr. 38: de geestelijke leider wordt aangemaand de ziel te leiden 'a la tierra de promisión que mana leche y miel, y mira que para esa libertad y ociosidad santa de hijos de Dios llámala Dios al desierto...'.

(14) 52/99, str. 4 en 12. Deze laatste strofe is gericht tot de vriend: hij wordt uitgenodigd te zien hoe God de zielen (vandaar de meervoudsvorm) in *dese landen* leidt.

De ziel behoort God te beminnen, zoals Tauler zegt, *sonder medegeselle*[15]. Het antwoord van de ziel klinkt als een lichte apologie, verontschuldigend. Haar relatie met de vriend lag helemaal binnen het kader van de geestelijke vriendschap in de geestelijke leiding. Zij is *bly en overbly* (str. 3), nu zij hem om de *minne* moet verlaten.

> Ick sprack hem van Godts soeticheyt /
> van Godts geniet in alder welden /
> Alleen hebb'ick hem daer geleyt /
> Daer ick hem Godt voor ooghen stelde.
> ...
> Ick sach dat hy ontsteken wert /
> om dese rijckheyt te genieten /
> Ick sach die vlammen in sijn hert /
> Die voncken uyt sijn ooghen vlieten.
>
> Maer want die reys u nu aenstaet /
> O Charitas! ghy moght gebieden /
> Dat ick hem spreeck' / dat ick hem laet' /
> Moet rechts om Charitas geschieden (str. 5, 8, 9).

De persoonlijke toon van de daaropvolgende afscheidsliederen hoeft dus op het eerste gezicht niet te intrigeren, ook al is in Bl. R. het relaas van *Innighe* over *Salighe's* dood over de gehele lijn vreugdevol en onpersoonlijker[16]. Ook de droefheid van de vriend zou immers een allegorische functie hebben, vermits zij de affectieve onthechting van de geestelijke leidsman in het licht zet. Daarenboven is het beslist niet ondenkbaar dat de dichter met de bewuste afscheidsscène zijn allegorie ook, en misschien vooral, een waarachtiger en derhalve mooier uitzicht wilde geven. Dezelfde 'esthetische' bekommernis zou in deze optiek ook aan bod komen in het vermelde lied waarin *Charitas* de vriend terugroept; zij zou het (relatief) dramatisch karakter van het afscheid voorbereiden.

Toch doorbreekt het afscheidslied van de vriend zijn allegorische begrenzing. Wij bedoelen hiermee niet de concretiserende elementen die in hun totaliteit in de richting van een echt overlijden lijken te wijzen - ook in Bl. R. vallen mystieke voltooiing en fysische dood samen[17] - maar wel de wijze waarop deze elementen in de allegorie zijn opgenomen.

Merkwaardig is al dat in Dr. All. de allegorische voorstelling van het mystieke sterven - daargelaten of dit nu tevens fysisch is of niet - nergens wordt aangekondigd. Waar Charitas de ziel afscheid doet nemen van haar vriend (64/122), is van een overlijden nergens uitdrukkelijk sprake. Het beeld van de *reyse* (str. 5) ligt in de verlenging van de voorstelling van de tocht door het woestijnlandschap, en suggereert een hogere graad van onthechting, die de ziel moet doormaken en waarvan, zoals gezegd, haar vriendschap het voorwerp is. Waar in Bl. R. de begrafenis van *Salighe* duidelijk allegorisch voorbereid is, komt in Dr. All. de reactie van de vriend,

(15) Naar de vertaling van de Lixbona, *Donderdaeghs in de Paeschweke.*
(16) De *Innighe* r e l a t e e r t , terwijl in Dr. All. de vriend r e a g e e r t .
(17) Meer hierover in Hfdst. VII, § 4, (vol. II).

die duidelijk op een afsterven is gericht, vrij verrassend aan. Gaat het hier om een dissonant in de compositie, gegrond op een reminiscentie aan Bl. R., of geldt het een verhulling van de werkelijkheid? In haar afscheidslied (66/125) blijft de ziel binnen de perken van de allegorie. Zij verhaalt hoe zij tot het licht is gekomen, en hoe zij nu tot een nog hoger licht is geroepen. Haar afscheid is een alleluia:

> Vaert wel / en blijft in Godt gegroet /
> Leeft en sterft in dat hooghste wesen /
> Weest in mijn reyse wel gemoet /
> Die reys' naer mijnen uyt-gelesen:
> Adieu vriendt Godts / ick gae / ick ga /
> Mijn herte smilt; Alleluia (slotstr.).

Het afscheid zoals het door de vriend wordt ervaren is overwegend droef. De toon is plotseling vrij hartstochtelijk: het verlangen om bij de ziel te zijn, haar te vervoegen, ja, *ontbonden* te worden (str. 4), loopt zelfs regelrecht uit op een soort verering die aan de cultus van een overleden zalige doet denken (str. 12):

> Kost ick self ontvluchten / kost ick u volgen naer /
> Daer ick stier myn gesuchten / gevloghen quam ick daer /
> Ontbonden waer ick haest / haest waer 't met my gedaen /
> Mocht slechts den over-ganck naer mijnen wille gaen[(18)].
> ...
> Tot u boogh' ick mijn knien / ter aerden val ick neer /
> Die u pleegh te gebien / bidd'ende bidd'u weer:
> Dat gy gedencken wilt / den Armsten op der Eerd'
> Die u gedenckenis my selven kenn'onweerdt.

De vriend wordt dus vrij onverwacht - althans op het vlak van de compositorische uitwerking van de bundel - geconfronteerd met het echte afsterven van de ziel. Zulks suggereren ook uitdrukkingen als het bij dergelijke gelegenheden vaak gehoorde *want dit soo besloten nu in Godts wille is* (str. 2); de vriend ziet zijn vriendin *ten hemel over-varen* (str. 3). *Ick ben u quijt...wy zijn gescheyden wyt* roept hij uit (str. 4). Vooral str. 9, die een onderscheid maakt tussen het sterven in geestelijke zin en datgene wat de vriend nu ervaart, lijkt de mogelijkheid van een werkelijk afscheid, een afsterven te bevestigen:

> Als gy noch waert beneden / ick weet gy waert daer heel /
> Langh doot en over-leden / waert gy naer 't neder-deel /
> U doot mijn leven was / die 't leven in u vondt
> Die sach dat uwen geest bloot in die waerheyt stont.

Hetzelfde klinkt op uit de droefheid van de daaropvolgende strofe:

> Mijn ooghen over-vlieten / spaey heb ick u gekendt /
> Die meer en kan genieten / u aenspraeck hier ontrent:

(18) De tekst heeft foutief *wile.*

> Nochtans in Godt verheught / wensch ick u dat geluck /
> Dat Godt de sijne geeft / gevoert uyt desen druck[19].

Behoort dit alles nog tot de allegorie van het mystieke sterven, waarbij de geestelijke leidsman en vriend, vol eerbied voor de eigen wetten van het mystieke leven, onthecht en stilzwijgend moet toezien? Zo ja, dan bestaat er een disproportie tussen wat bedoeld en wat beschreven wordt. Wie is de *ziele* wel? Bevat de allegorie herinneringen aan een werkelijk gebeuren? Zo het hier om een allegorie gaat, wat zowel de overeenkomst met Bl. R. als het tweezijdig motief van de geestelijke leiding lijken te bevestigen, dan nog lijkt een biografische inbreng niet uit te sluiten. Beide zouden best kunnen samengaan.

Mag men dit lied verbinden met sommige gegevens over Lucas' werkzaamheden te Mechelen, die wij in *Het leven van de seer edele en doorluchtigste en H. Begga* hebben gelezen? Leven in het bewuste lied nog herinneringen aan het overlijden van de ziekelijke Joanna de Man, van wie Lucas de geestelijke leider is geweest? Is het afscheid van de vriend de echo van de memorabele afscheidsscène tussen Lucas en Joanna? De onthechting in de geestelijke leiding, die in Dr. All. zo duidelijk aan het woord komt, is in elk geval voor Lucas werkelijkheid geweest: *Desen P. Lucas heeft veel om haren 't wille geleden van sijn eygen broeders...*[20]. Meer mag m.i. niet worden gezegd en zolang geen concretere gegevens voor de dag komen, moet men het intrigerende slotlied van Dr. All. laten voor wat het in eerste instantie is: een allegorische voorstelling van de mystieke dood, die er, zoals in Bl. R., tevens als een lichamelijk sterven wordt beschreven. Dat geheel Lucas' oeuvre, Bl. R. incluis, in verband moet worden gebracht met een reëel wedervaren van een ziel, die de dichter als leidsman in zijn leven zou hebben gekend, behoort tot nog toe tot het rijk van de veronderstellingen. Volledigheidshalve brengen wij nog even een detail uit de levensbeschrijving van Lucas in de *Voor-reden* van 1674 in herinnering. Staat de stelligheid waarmee de auteur van deze *vita* beweert, dat Lucas *noyt directie van iemant heeft willen aenveerden* - wat kennelijk de werkelijkheid tegenspreekt - in verband met de moeilijkheden te Mechelen, die hij opzettelijk wenste te verzwijgen? Het ging immers over de tong dat de liederen zeer nauw met Lucas' praktijk als geestelijke leider samenhingen, ja, dat de kapucijn er zelf niet de auteur zou van zijn:

> Sommige dan abuseren hun seer, die van opinie sijn dat dese Liedekens van een andere goede Ziele, die hy dirigeerde soo sy seggen souden gemaeckt syn...

Aan deze passage mag meer belang worden gehecht dan aan de toon die deze *vita* overheerst en die het oeuvre van Lucas als een belijdenis van het eigen mystieke leven van de dichter voorstelt[20].

(19) In dezelfde richting wijst ook de titel van dit lied: 'De Vriendt seydt adieu aen de Ziele ende gebiedt hem in haer gedachtenisse'.
(20) Cfr. Dl. I, hfst. I, waar wij deze *Voor-reden* uitvoerig hebben behandeld.
(20) Cfr. Dl. I, hfst. I, waar wij deze *Voor-reden* uitvoerig hebben behandeld.

3. *Allegorie en compositie.*

Ten slotte moet nog de aandacht gevestigd worden op de compositorische functie van de allegorie. Het is immers de vraag of wij ook aan het compositorisch verloop van de allegorie, dat uiteraard een bepaalde schikking van de liederen tot doel heeft, een beslissende didactische waarde mogen hechten. M.a.w. valt het didactisch accent op de onderscheiden elementen die de allegorie samenstellen, of op de dynamiek waarin de allegorie zich ontwikkelt? Deze vraag is voor een juist begrip van Lucas' bundels van het hoogste belang. Geldt het hier namelijk drie berijmde 'traktaten', waarvan de onderdelen een gerichte en logische opeenvolging vertonen, of betreft het losstaande gedichten die rond enkele didactisch-allegorische kernen zijn samengebracht, terwijl de eigenlijke opeenvolging van deze kernen eer het voorwerp zouden zijn van 's dichters esthetisch-literaire dan van zijn specifiek didactische bezorgdheid? Is dit laatste waar, dan zou men o.a. grote voorzichtigheid aan de dag dienen te leggen bij de eventuele afbakening van de drie mystieke wegen vanuit de allegorie. Het is duidelijk dat zulks voor de interpretatie van de terminologie van groot gewicht is. Kan men in het verloop van de allegorie de drie traditionele mystieke fasen afgrenzen - wat meteen de didactische functie van de allegorie als compositie zou bevestigen - dan zou de terminologische aanpak van de liederen aanzienlijk worden vergemakkelijkt. Het probleem dat wij in verband met de onderlinge verhouding van de drie bundels stelden, herhaalt zich hier op een bijzonder pertinente wijze. Alhoewel, zoals gezegd, uiteindelijk het thematisch en terminologisch onderzoek zelf in deze kwestie klaarheid zal moeten scheppen, kan het compositorisch uitzicht van Lucas' allegorieën ons nu al op dit punt een en ander duidelijk maken.

Vrij evident is intussen de dynamische opeenvolging der liederen. Het stramien is even beproefd als eenvoudig. Op het ritme van vraag en antwoord schrijdt de samenspraak voort naar het hoogtepunt dat Lucas in de titels van zijn bundels aankondigt. Men kan aan de voorstelling van deze voortgang een zekere methodische geleding niet ontzeggen[21]. Het is de vraag of deze voortgang met de klassieke voostellingen van de mystieke opgang samenvalt.

Naar franciscaans recept staat aan het begin telkens het *considereren* van het lijden Christi[22], in Bl. R. voorgesteld als een wandeling in de *speelhoven* van Christus' *bittere Passie*, in Dr. All. minder beeldrijk, als voorwerp van de eerste gesprekken tussen de ziel en haar vriend. In Cl., dat uiteraard zeer sterk gebonden is aan de kloosterallegorie, ontbreekt zoiets, maar in het hs.-ontwerp zijn dergelijke liederen wel degelijk aanwezig: *de speelhof der menscheyt Christi* is er als voorstelling van de navolging van Christus de *voorhof* van het *Cloosterken*[23].

(21) Cfr. Bijlage V, liedtitels.
(22) Vgl. onze beschouwingen over de christologische aspecten van Lucas' werk in hfst. VIII (vol. II).
(23) Hs. nr. 124, fol. 103v.-104r.; zie ook nr. 144, fol. 121r.-122r.

Daarna volgen in de drie bundels een flink aantal liederen over het deugdenleven. In Bl. R. zijn dat hoofdzakelijk de liederen over de *daghelijcksche oeffeninghe* van *Salighe*, haar verblijf in het *dal der ootmoedicheydt* en op de *bergh van den inwendighen vrede*, waar meteen enkele van de acht zaligheden worden behandeld (de armoede, de zachtmoedigheid, de zuiverheid, de lijdzaamheid in vervolging, de vreedzaamheid, en het geduld). In Lucas' tweede bundel liggen op de weg naar het *Cloosterken* de zelfverloochening, het bloot geloof, de geestelijke blijdschap en de vreedzaamheid. Het leven in het *Cloosterken* loopt uit op een breedvoerige behandeling van de drie geloften. In Dr. All. wordt de *ziele* in de woestijn door God onderricht over de ootmoedigheid, de zachtmoedigheid en rondgeleid in een landschap waar acht bergen de acht zaligheden voorstellen. De explicatie van het Onze Vader, die Charitas er ten beste geeft, beweegt zich eveneens op het vlak van de deugdenleer.

Een derde luik ten slotte, is meer uitdrukkelijk mystiek gekleurd en houdt rechtstreeks verband met het mystieke overlijden. In Bl. R. zijn dat de liederen die volgen op de zgn. woestijnteksten, in Cl. de radikale voorstelling van de armoede en in Dr. All. de liederen vanaf de terugkomst van de vriend.

Valt deze indeling samen met de drie wegen? Een dergelijk schema heeft Lucas, althans voor zover het Bl. R. betreft, uitdrukkelijk bevestigd. In de tweede paragraaf van de *Voor-reden* op deze bundel heeft hij het over

> die materie begrijpende in haer (1^o) de gebenendijde (sic) Passie ons Salichmakers, (2^o) het bewercken van de Theologale ende morale deughden, dat wandelen in de Goddelijcke tegenwoordicheyt, ende (3^o) de opperste salicheydt van desen wegh, de welcke ghelegen is in die alderlieffelijckste vereeninghe met dat Goddelijck wesen...

De allegorie beantwoordt goed aan deze voorstelling van de *materie*, en vanaf 103/262 komt *Salighe* in den *Wegh der Salighe Vereeninghe*, een ondubbelzinnige verwijzing naar de bekende *via unitiva.*

> O wegh der salicheydt! hoe wierdt sonder belet
> In haren Bruydegom die Bruydt overgheset!
> In haren Uytvercoren / die sy in haer aensach /
> Die liefste als verloren heel een geworden lach.

Dit bruiloftstema liegt er trouwens niet om. Zo gezien lijken de drie wegen of fasen in Lucas' bundels herkenbaar.

Leest men nu echter ook aandachtig de teksten die de allegorische voortgang stofferen, dan stelt men snel de ontoereikendheid vast van deze compositie om het innerlijk dynamisme van de bundels bloot te leggen. De drieledigheid - ik verkies deze term boven de ‘wegen’, omdat slechts eenmaal uitdrukkelijk van een weg, de *via unitiva*, sprake is - blijkt hoofdzakelijk merkbaar in de periferie, d.w.z. op het vlak van de allegorie als compositiemedium. In haar opbouw blijkt de allegorie bij nader toezien minder belangrijke didactische repercussies te bezitten dan in haar onderdelen. Een voorbeeld uit Bl. R. kan zulks duidelijk illustreren. Te midden van de reeks

A Het Paleys der Liefde Godts daer die Salighe in die minnende quelende Sieckte viel ende in Godt ſtierf.
B Den Tempel des Goddelijcken vveſens daer ſy die Salighe gaen begraven.
C Het Lyck daer al die Salighe comende uyt het Paleys der Liefde Gods mede naer den tempel gaen ſinghende met die Enghelkens op inſtrumenten muſicale den vrolijcken *Te Deum Laudamus* ende den *Blijden Requiem*.
D Die Innighe Siele vertelt die Begheerighe Siele haer Vriendinne in vvat uytvaert dat ſy ghevveeſt is.
E Een Cloosterken van Religieuſen die d'uytvaert naer den Tempel aenſchouvven.

Afb. III: De allegorie van Bl. R. in beeld.
[ed. 1631, blz. (11)-(12)]

over de deugden, na de liederen over de *daghelijcksche oeffeninghe* van *Salighe* en vóór de zangen over de ootmoedigheid en de deugden die in de bergrede worden aangeprezen, staan de belangrijke liederen over het verblijf van *Salighe* in het *Kasteelken van de eyghen Niet.* Zoals uit onze analyse van deze liederen zal blijken, behandelen zij een van de hoogste vormen van het mystieke leven. Voortgaande op de compositorische situatie van deze teksten constateert men logischerwijze een terminologische ontwaarding, een 'verwatering'(24). Wie aandachtig toeziet, ontdekt vlug dat deze teksten de weergave zijn van een der hoogtepunten uit de Canfeldiaanse mystiek. Vanuit deze mystiek heeft de dichter het allegorisch element, *het kasteelken van den eyghen Niet*, beladen, zodat het compositorisch schema volledig wordt doorbroken. Dit gebeurt niet een enkele keer, maar behoort tot de gewoonten van Lucas' werkwijze. Iets dergelijks kunnen wij in Bl. R. o.a. aanwijzen voor de belangrijke liederen over de *afghescheydentheydt*, en zelfs in teksten, die naar de aanwijzingen van de allegorische titulatuur, gewoon de verlichting der rede op het oog hebben(25). Het compositorisch uitzicht van de bundels bezit derhalve, didactisch gezien, slechts een relatieve waarde, vermits de opeenvolging der liedreeksen niet altijd overeenstemt met wat de liederen zelf brengen. Is er zonder twijfel een zekere drieledigheid in de bundels van Lucas merkbaar, zij laat ons niet toe de afzonderlijke liederen vanuit haar aanwezigheid te interpreteren. De visie van de dichter beweegt zich terzelfdertijd op het vlak van de progressiviteit (de horizontale as, van de drie levens of wegen) en de totaliteit (de vertikale as, die elk element der allegorie uitdiept als *modus* van het gehele mystieke leven, en niet als *graad*). De totaliteitsvisie primeert echter, zoals o.a. de liederen over *den Niet* duidelijk aantonen. Anders uitgedrukt kan men het zo stellen dat Lucas de prescriptieve logica van zijn compositie vaak opoffert aan een lyrische uitdieping van de bouwstenen van deze compositie in het licht van wat wij de wet van het sterven zullen noemen. Zo is de vernieting voor hem niet alleen de radicaal doorgevoerde zelfontlediging, maar eveneens, volgens de logica van de wet van het sterven, die de *Requiem* blij maakt, een sublieme vorm van Godsschouwing, waaraan de dichter in navolging van Canfeld, overwezenlijke karaktertrekken toekent. Het hybridisch karakter van Lucas' allegorieëen maakt de interpretatie van de liederen beslist niet gemakkelijker. Het is op zijn manier een uitdrukking en een illustratie van de spraakverwarring die onze zeventiende-eeuwse mystieke literatuur niet heeft kunnen vermijden.

(24) A. BEBLAERE, *o.c.*, blz. 94.
(25) 22/53, vgl. *ibidem*, blz. 95.

B. Lucas' liederen en de structuur van de ziel volgens de inkeringsmystiek.

De inkeringsmystiek, waartoe Lucas' oeuvre met het grootste gedeelte van de Nederlandse mystiek behoort, kan men terecht beschouwen als een soort theologisch georiënteerde psychologie van de mystieke ervaring. De inkeringstheorie, die uiteraard een meer speculatieve benadering van het mystieke feit is, wil het verloop van het mystieke wedervaren binnen de normen van de 'theologische' psychologie ordenen en beschrijven. De mystieke Godsontmoeting speelt zich af in de menselijke ziel met haar eigen psychologische structuren. Gezien vanuit de theologische optiek op de samenstelling van de menselijke persoonlijkheid, wordt de mystieke ervaring door de inkeringsmystiek op een min of meer systematische wijze weergegeven, en derhalve beschreven met behulp van een terminologie die naar de structuur van de ziel refereert. Is de ziel a.h.w. het toneel waarop het mystieke gebeuren zich afspeelt, dan neemt de terminologie die de structuur van de ziel begrijpelijk vastlegt, een soort sleutelpositie in bij de interpretatie van de teksten. Precies omwille van haar uitgangspunt (een bepaalde theologische visie op de mens) en haar doel (de mystieke ervaring vatten binnen het systeem van een theologische psychologie) is deze terminologie in haar grondtrekken vrij stabiel. Zij is een vast gegeven, een soort vanzelfsprekende praemisse, waarop haast al onze auteurs hebben voortgebouwd. Het is daarom van belang de basisstructuren van deze antropologie, hoe achterhaald zij heden ook mogen lijken, in herinnering te brengen. Zij vormen de vaak niet uitgesproken beginselen waarop Lucas zijn mystiek heeft uitgebouwd en bieden op verhelderende wijze ruimte tot interpretatie. Zij stellen ons bovendien in staat een belangrijk onderdeel van Lucas' terminologie historisch te evalueren.

Zoals gezegd, situeert de inkeringsmystiek de mystieke ontmoeting en vereniging met God in de ziel. Dit is al een gegeven uit de theologie, meer bepaald de scheppingstheologie (Gen. 1,26). Is God als schepper in elke ziel aanwezig doordat hij haar het bestaan schenkt en haar in stand houdt, de mystieke vereniging steunt op een andere en nieuwe aanwezigheid Gods in de ziel. Deze bijzondere tegenwoordigheid is geen gewoon ervaringsgegeven. M.a.w. de ziel kan God niet ontmoeten in haar vermogens: zij kan God niet onmiddellijk kennen en liefhebben. Daarom onderscheidt de inkeringstheorie in de menselijke ziel haar ziel-zijn (de ziel als beginsel van stoffelijke zinnelijke werkingen) en de geest, haar eigenlijke zelfstandigheid of substantie, waarin de zielsvermogens zijn geworteld en waar op grond van het exemplarisme, de ziel beeld is van God[(26)]. Daar moet Gods aanwezigheid

(26) Cfr. de tegenstelling tussen *anima* en *spiritus*. De mystieke opgang wordt eveneens voorgesteld als een scheiding van de *spiritus* van de *anima* zodat het geestelijk beginsel in de mens voor de mystieke ontmoeting wordt vrijgemaakt.
Het *exemplarisme* is de leer waarin een ideële wereld (vgl. de wijsbegeerte van Plato) exemplair is, d.w.z. de voorbeeldelijke oorzaak is van een stoffelijke wereld en onze kennis ervan. De christelijke theologie heeft, uitgaande van het bijbelvers Gen. I. 26 'Laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis', de schepping en de eindbestemming van de mens in exemplaristische zin uitgebouwd. In de inkeringsmystiek, en vooral bij Ruusbroec, werd het exemplarisme de grondslag voor de mystieke opgang. In het woord (quod factum est in Ipso (Verbo) vita erat), dat het eeuwig en zelfstandig evenbeeld van de Vader is, brengt de Vader ons eeuwig voort, ideëel, als schepbare mogelijkheden. Op deze wijze zijn wij in het Woord Gods, als in onze verbeeldelijke oorzaak, ideëel binnen het goddelijk leven opgenomen: wij leven er het goddelijk Drieëenheidsleven mee. M.a.w. al wat geschapen werd of zal geschapen worden heeft dus vóórdien een eeuwig wezen (bestaan, leven) in Gods Woord. Wanneer God nu de mens als werkende oorzaak in de tijd schept, dan doet hij zulks uit het niets (de mens is geen emanatie van de Godheid) *naar* het voor- of oerbeeld dat Hij in het Woord aanschouwt. In ons reële individuele leven zijn wij geschapen naar het Beeld en tot

haar worden onthuld. Nochtans is de ziel zich niet direct bewust van haar innigste of diepste zelf: zij ervaart haar zelfstandigheid, haar ik, slechts in haar werking, haar ‘daden’. Een ontmoeting met Gods aanwezigheid in haar, is haar derhalve onmogelijk, en kan slechts op mystieke wijze, d.w.z. onder invloed van een goddelijke inwerking geschieden, waardoor zij boven zichzelf en haar eigen werking wordt verheven. Vandaar is de mystieke ervaring duister; vandaar ook wordt zij door een zuivering en ontleding van de vermogens voorbereid. Dit alles mag duidelijk maken dat de inkeringstheorie vooral begaan is met de vraag waar en hoe de mystieke ontmoeting in de ziel mogelijk is, of anders uitgedrukt, welk het zielsorgaan is van de mystieke vereniging. Gezien vanuit het exemplarisme, waarvan de inkering het gevolg is, geldt de vraag de wijze waarop de ziel beeld van God is, waar dit beeld ligt ingeprent, en hoe uit dit beeld-zijn de ervaring van de mystieke vereniging opbloeit.

Kennen alle auteurs een plaats waar de mystieke vereniging zich afspeelt, en weten zij de eigenschappen van deze plaats gevat te omschrijven, de teksten bieden evenwel een grote variëteit, om niet te zeggen een soort aarzeling, wanneer het erop aankomt haar een naam te geven. De zeventiende-eeuwers, voortbouwend op de traditie, putten uit de meest verscheiden bronnen een rijk aantal benamingen voor het geestelijk princiep in de ziel en wie hun leer adequaat zoekt te omschrijven, dient er rekening mee te houden dat gelijke termen vaak onderscheiden begrippen dekken bij de verschillende schrijvers.

het Beeld, waarbij het Beeld vereenzelvigd wordt met het Woord. Zowel in haar oorsprong als in haar einddoel, is de ziel verenigd met en gericht op het Woord, haar voorbeeld, haar over- of opperwezen. Indien de mens de realisering is van een goddelijk idee, in en door het Woord tot stand gebracht, dan moet dit beeld van God in hem te verkennen zijn. De weerspiegeling van het goddelijk voorbeeld is de geest (bij Ruusbroec zijn de vermogens in hun ‘geestelijke’ dimensie de weerspiegeling van de H. Drievuldigheid). Door onze gelijkenis met het Beeld vinden wij alleen nog onze zaligheid in onze vereniging daarmede, en moeten wij binnendringen in de diepten van de eigen ziel, waar deze een wezensgrond in God bezit. Deze inkeer of terugkeer naar ons oerbeeld geschiedt sinds de zondeval in en door het mensgeworden Woord, Christus, in de Liefde van de Geest, van het werken naar het wezen, waar de ziel haar oorsprong en haar rust vindt.
Men mag nooit uit het oog verliezen dat de exemplaristische mystiek niet alleen maar een wijsgerige of theologische bezinning is over de aanwezigheid Gods in de ziel. Zij is voor alles het in kaart brengen van de ervaring van deze aanwezigheid.

Daar Lucas zich omzeggens nooit ex officio met de structuur van de ziel of de benaming van de mystieke invalplaats inlaat - wij kunnen dit in liedteksten trouwens moeilijk verwachten - wenden wij ons eerst tot enkele auteurs die hem naar de geest en in de tijd zeer nabij staan en zich theoretisch wel met de zaak hebben beziggehouden, nl. Michiel Zachmoorter en Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch. Haast alle mystieke prozaïsten hebben trouwens op dit punt hun terminologie verantwoord en hierbij wijs ik op de voor het begrip van onze zeventiende-eeuwse mystici belangrijke uitspraken van Ruusbroec(27), Tauler(28), Herp(29) en de schrijfster van de *Evangelische Peerle*(30).

Van beide tijdgenoten van Lucas is Joannes Evangelista de minst duidelijke. De Boschenaar zet zijn visie over het psychologisch mechanisme van de zielsopgang sporadisch en broksgewijs uiteen. Globaal laten zich uit zijn werk de volgende gegevens vrij gemakkelijk afleiden. Traditioneel deelt hij de ziel in een *nederste* en een *opperste deel*(31), in de *Divisio animae ac spiritus* uiteraard *anima* en *spiritus* genoemd of *pars* (*potentia*) *animalis* en *spiritualis*(32). In de ziel als *pars animalis* hoort de werking thuis van de *sinnen*, de *affectiën* en de *crachten* (vermogens), waarmee de bezielende werking van het *verstandt,* de *memorie* en de *vrijen wille wordt bedoeld*(33). Daartegenover staat de *geest*, niet als een afzonderlijk vermogen n a a s t het drietal *verstandt*, *memorie* en *vrijen wille*, maar als het *wezen* der ziel, waaruit deze drie krachten ontspringen. In het geestelijk deel, het *wezen* of het *camerken*(34) trekken zij zich terug, waar zij verpuren tot een vereenvoudigde, enkelvoudige activiteit, die niet langer meer actief is in de zin van discursief, maar direct en lijdelijk. Wanneer Joannes Evangelista het heeft over de uitschakeling der vermogens, betekent zulks dat de vermogens hun niet-enkelvoudige of menigvuldige activiteit, die op het *nederste deel* is gericht, opschorsen en terugtrekken in het *opperste deel.* Hun activiteit wordt op deze wijze geheel geestelijk(35). Buiten en boven de gewone werking der vermogens is de geest, mits een begenadiging, door Joannes *licht* genoemd, in staat zichzelf zonder middel te ervaren, en meteen ook de goddelijke aanwezigheid in zich waaruit hij onmiddellijk zijn eigen wezen en bestaan put, nl. zijn goddelijke oorsprong in Gods wezen, waarin hij zonder middel hangt(36). In dit geestelijk deel van de ziel is het

(27) R.W., o.a. I, blz. 13-15, 144-148, III, blz. 166-169.
(28) In de vertaling van de Lixbona, *Op den elfsten Sondagh naer H. Dryvuldigheyt, tweede sermoon*, en *Op den seventhiensten Sondagh naer H. Dryvuldigheyt, sermoon op den epistel*; VETTER, nrs. 53 en 56.
(29) Voorwoord van *Eden contemplativorum*, en *Spieghel* (ed. VERSCHUEREN) II, blz. 317 e.v.
(30) Dl. II, cap. XLVI. Alexius van Brussel heeft zich op dit hoofdstuk van de *Peerle* in de *introductio* van zijn *Schala* geïnspireerd (vanaf blz. 7).
(31) *Ryck Godts,* cap. XXII, passim.
(32) cap. V en VI.
(33) *Ryck Godts*, cap. IV en XXIII passim, en *Eeuwich leven*, dl. II, cap. III.
(34) *Eeuwich leven*, dl. I, cap. XXII.
(35) *Ryck Godts*, cap. XVII, passim, XIX (ed. 1659, blz. 313 e.v.). *Divisio*, VIII nrs. 1 en vooral 2.
(36) *o.c.*, het hele cap. VII en XVII, *soo is oock de manier.../*.

mystiek contact met God mogelijk. Joannes Evangelista geeft het verschillende namen. Zeer vaak heeft hij het over het *klaer ledigh ghemoet*[37], dat bij voorkeur de geest aanduidt in zover hij, op grond van de goddelijke inwoning, tot God is geneigd[38]. In dit opzicht heeft de kapucijn het ook over de *voncke der ziel*[39].*Ghemoet* draagt evenwel niet altijd deze technische betekenis: meermalen beantwoordt de term aan de modernere betekenis van zielsstemming, wat naar de gehele ziel refereert, met zinnen, affecten en krachten[40]. Naast *ghemoet* mag men het even Tauleriaanse *grondt* verwachten. *Grondt* is voor Joannes Evangelista de geest als wezensgrond van de ziel, beginsel en bron van de drie krachten, rustplaats van God, invalspunt voor het goddelijk licht[41]. Secundair treedt echter ook de bijbetekenis op die de term al bij Tauler bezit. *Grondt* wil dan zoveel zeggen als de grondbestemming, de habituele gesteldheid van het strevingsleven[42]. Zoals elders is aangetoond[43] heeft deze tweede betekenis bij Constantinus van Barbençon de overhand verkregen. Andere termen die in *Ryck Godts* naar de geestelijke of mystieke potenties van de ziel refereren zijn *inwendighe kracht* en *verborghene ooghe der ziel.* Beide benamingen staan tegenover de gewone werking der krachten[44]. Aan de eerste betekenis van *grondt* beantwoordt het zeldzame *centrum*[45], dat ondertussen in de Spaanse mystiek furore had gemaakt. Er zijn eveneens nog talrijke sporen te vinden van Ruus-

(37) *o.c.*, cap. XVI, (ed. 1659, blz. 249): ‘ende (de ziel) zal in haer binnenste vinden opgaen een klaer ledich ghemoet / 't welck sy mercken sal dat in hem iet Goddelijcks besluytende is / daer sy haer minnelijck toe getrocken ende aengelockt sal vinden / welck gemoet also afgescheyden ende ingekeert / wy noemen 't wesen’.

(38) ‘Sy sal in haer vinden altoos een minnelijcke neyginge haers ghemoets tot Godt...welcke neyginghe te seeckerder ende krachtigher is / hoe de Ziel in haer eenigheydt wesende / haer volkomender tot Godt keeren kan’ *o.c.*, cap. VIII, (ed. 1659, blz. 116-117).

(39) *o.c.*, geheel cap. XIX. Elders *minnende kracht* of in navolging van Augustinus (*Supra Dion. de divin. nom.* cap. 4. lect. 13) over *t'ghewicht der zielen* (cap. XIX, blz. 312. ed. 1659).

(40) *o.c.*, XI, (ed. 1659, blz. 167).

(41) ‘waernemende hoe de straelen des goddelijcken Lichts / haer inwendigh veropenbarende zijn / ende met wat eenvoudicheydt de selve uyt 't binnenste haers grondts sijn voortskomende’ *o.c.*, cap. XVIII, (ed. 1659, blz. 307).

(42) De mens zal ‘sijnen gront voorder ondersoecken / en sien waerom hy hem niet ganschelijck af-gescheyden en hout...’ *o.c.*, cap. XI (ed. 1659, blz. 168-169). In de eerste betekenis is de grond echter altijd ongeschonden en zuiver, omdat er Gods beeld ligt uitgedrukt.

(43) cfr. Dl. II, hfst. I, blz. 142-143.

(44) ‘d'inwendighe kracht daer hy (de mens) hem mede tot Godt keeren moet / draegt dit Beeldt (nl. het beeld Gods) in haer’ cap. VII, (ed. 1659, blz. 106). Vgl. aanvang cap. XVII, over de ‘verborghen edele kracht / door de welcke sy (de ziel) in Godt moet verheven worden’ (ed. 1659, blz. 272). ‘Maer dit Licht en kan nae d'Engelen / van gheen Creatuer bekent noch beschouwt worden / dan van den Mensch / die alleen dies ontfanghbaer is / ende dat niet met sijne lichaemelijcke / noch oock verstandelijcke ooghen / maer door een ander seecker verborghen ooghe, te weten den Geest / die alleen om sijnder puerheydts ende eenvoudigheyts wille / Godts ontfanckelijck is / ende d'ooghe der Zielen is / geschaepen om Godt te ghenieten / ende t'aenschouwen’ cap. XVII, (ed. 1659, blz. 289).

(45) *o.c.*, cap. XVII, aanvang.

broecs bekende leer van de drie eenheden[46], maar daar zij bij Lucas ontbreken, laten wij een bespreking ervan achterwege.

Michiel Zachmoorter, die veel encyclopedischer is, behandelt de terminologie van de zielsstructuur afzonderlijk[47]. In navolging van Gerson[48] - de auteur van *Bruydegoms Beddeken* manifesteert op dit punt een exclusieve voorkeur voor Latijnse auteurs - onderscheidt hij, trouwens helemaal in de lijn van de middeleeuwse traditie, in de ziel drie kenwijzen. In dalende lijn verdeelt hij haar in *intelligentiam simplicem* (*gheest*), in *reden* (*redelijcke ziele*) en in *cognitionem animalem* (*sinnelijcke ziele*). Zijn klare definities spreken voor zichzelf:

> 'De *simpele intelligentie*, oft den *gheest* is een cracht oft bequaemheydt van de ziele / *mens*, oft *vis obedientialis animae*, ghehoorsaeme cracht ghenoemt / met de welcke sy kan ontfanghen van Godt / sonder middel van eenige creature in lijdenderwijs dat overnatuerlijck licht ende kennisse van sijne Goddelijcke teghenwoordigheydt'[49].

(46) Wij schematizeren naar Ampe: de ziel naar haar werking, als bron van menselijke activiteit, herleidt Ruusbroec tot drie eenheidskernen (*eenicheden*), die als drie momenten zijn, waarin de ziel telkens weer aanwezig is in een onderscheiden activiteit. Zo onderscheidt hij: 1) de *eenicheit des herten* of de eenheid der zinnelijke vermogens. Dit zijn de uitwendige en de inwendige (verbeelding, geheugen) zinnen en de begeerten. Hier wordt de ziel bedoeld als bezielend beginsel van de mens (ψυχή) de *eenicheit der overste crachte*, of *des gheestes.* Het betreft de geestelijke activiteit der vermogens. 'Geest' en 'geestelijk' refereren hier niet naar het zelfstandigheidsbeginsel van de ziel. 3) de *weselicke eenigheit* (*des gheestes*), de ziel als *wezen* met een zelfstandig bestaan, zonder middel (buiten en boven de beeldelijke werking van de krachten of vermogens) met God verenigd (cfr. n[26]).

(26) Cfr. de tegenstelling tussen en De mystieke opgang wordt eveneens voorgesteld als een scheiding van de van de zodat het geestelijk beginsel in de mens voor de mystieke ontmoeting wordt vrijgemaakt. Het is de leer waarin een ideële wereld (vgl. de wijsbegeerte van Plato) exemplair is, d.w.z. de voorbeeldelijke oorzaak is van een stoffelijke wereld en onze kennis ervan. De christelijke theologie heeft, uitgaande van het bijbelvers Gen. I. 26 'Laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis', de schepping en de eindbestemming van de mens in exemplaristische zin uitgebouwd. In de inkeringsmystiek, en vooral bij Ruusbroec, werd het exemplarisme de grondslag voor de mystieke opgang. In het woord (quod factum est in Ipso (Verbo) vita erat), dat het eeuwig en zelfstandig evenbeeld van de Vader is, brengt de Vader ons eeuwig voort, ideëel, als schepbare mogelijkheden. Op deze wijze zijn wij in het Woord Gods, als in onze verbeeldelijke oorzaak, ideëel binnen het goddelijk leven opgenomen: wij leven er het goddelijk Drieëenheidsleven mee. M.a.w. al wat geschapen werd of zal geschapen worden heeft dus vóórdien een eeuwig wezen (bestaan, leven) in Gods Woord. Wanneer God nu de mens als werkende oorzaak in de tijd schept, dan doet hij zulks uit het niets (de mens is geen emanatie van de Godheid) het voor- of oerbeeld dat Hij in het Woord aanschouwt. In ons reële individuele leven zijn wij geschapen naar het Beeld en tot het Beeld, waarbij het Beeld vereenzelvigd wordt met het Woord. Zowel in haar oorsprong als in haar einddoel, is de ziel verenigd met en gericht op het Woord, haar voorbeeld, haar over- of opperwezen. Indien de mens de realisering is van een goddelijk idee, in en door het Woord tot stand gebracht, dan moet dit beeld van God in hem te verkennen zijn. De weerspiegeling van het goddelijk voorbeeld is de geest (bij Ruusbroec zijn de vermogens in hun 'geestelijke' dimensie de weerspiegeling van de H. Drievuldigheid). Door onze gelijkenis met het Beeld vinden wij alleen nog onze zaligheid in onze vereniging daarmede, en moeten wij binnendringen in de diepten van de eigen ziel, waar deze een wezensgrond in God bezit. Deze inkeer of terugkeer naar ons oerbeeld geschiedt sinds de zondeval in en door het mensgeworden Woord, Christus, in de Liefde van de Geest, van het werken naar het wezen, waar de ziel haar oorsprong en haar rust vindt. Men mag nooit uit het oog verliezen dat de exemplaristische mystiek niet alleen maar een wijsgerige of theologische bezinning is over de aanwezigheid Gods in de ziel. Zij is voor alles het in kaart brengen van de ervaring van deze aanwezigheid.

(47) *Bruydegoms Beddeken*, dl. II, hoofdzakelijk hfst. I, maar ook de daaropvolgende hoofdstukken.

(48) *De mystica theologia speculativa*, cons. 9.

(49) ed. 1628, dl. II, blz. 4.

Zachmoorter gebruikt hiervoor ook de term *ghemoet*[50], en het *ghesichte* (gezichtsvermogen) *der ziele*[51], of *ooghe des geests*[52]. *Tot het goet dat vertoont wordt door de simpele intelligentie* bezit de ziel een *gheneghentheydt sonder middel*, een *minnelijcke cracht* in het *opperste des gheests, synderesis oft apex mentis*[53]. Ten slotte dient nog gewezen op het onderscheid dat Zachmoorter maakt tussen *opperste* en *nederste reden.* Dit valt niet helemaal samen met het bij Joannes Evangelista vermelde *opperste* en *nederste deel.* Zachmoorters distinctie geldt alleen wat wij ruimtelijk het middenste deel van de ziel zouden kunnen noemen, de *redelijcke ziele.* De *reden* kan in twee richtingen werken. Enerzijds werkt de rede door informatie van de zintuigen (*uyt de experientien die sy door de sinnen vercreghen heeft*), anderzijds werkt ze *sonder datse in haer werck behoeft eenighe li-*

(50) Het Bonaventura-citaat 'Aeternitas perinhiantem mentem sine specie cernitur...' (*De septem itineribus aeternitatis*, itin. 6. §. divinissima) vertaalt hij als volgt: 'De eeuwigheyt (die Godt is) wordt door *'t verlangende ghemoet* ghesien sonder ghedaente (*o.c.*, blz. 5). In feite gaat het over een citaat uit Rudolphus van Biberach (ca. 1350), de ware auteur van bovengenoemd werk.
(51) blz. 6.
(52) blz. 18.
(53) blz. 17.

chamelijcke hulpe, maar bv. door *eenighe kennisse die van boven den geest in-gedaelt is / gemaeckt nochtans ende vercleynt zijnde naer haer natuerlijck creatuerlijck verstandt.* De *opperste reden* valt dus niet samen met het *opperste deel* van de ziel(54). In de *opperste reden* wordt de kennis dus door redenering afgeleid, in de *nederste reden* wordt ze gededuceerd uit gegevens van de zinnelijk kenbare wereld. In cap. VII herneemt Zachmoorter nog eens *dese const-namen.* De termen die het mystieke beginsel in de ziel aanduiden worden er uitgebreid met het *edelste deel, verstandenisse* (tegenover *verstandt*, als vertaling van *intelligentia*), en de meer op de inkeringsmystiek georiënteerde benamingen als *grondt* en *wesen van de ziele*(55).

Naar deze terminologische traditie lijken zich de meeste liederen van Lucas van Mechelen te voegen. Uit de compositorische schikking van de liederen treedt Lucas' mensbeeld zelfs in enkele gevallen met meer nadruk naarvoren. In Bl. R. bereikt *Salighe* de dood, symbool van de mystieke voltooiing, nadat zij in een *minnende sieckte*, achtereenvolgens haar *verstant, wille* en *memorie* heeft verloren. Dan pas kan zij *den gheest* geven,

> Daer haren gront in Godts afgront
> Vervult met duysent weelden stont (136/360, str. 4).

De liederen over de armoede uit Cl. zijn in dit opzicht nog duidelijker: de ziel dient zich eerst te ontbloten van de *vijf sinnen*, die de *poorten* zijn waardoor alle hindernissen in de ziel komen (43/102), daarna van de *affectien* (48/114), de *verbeeltheden* (52/124) en eindelijk van de *krachten* (61/150), dit zijn de *ghedachtenisse* (memorie), *verstandt* en *wil. Dat* getuigt *Godtghenietende*

> maeckte my bequaem /
> Lief / en Godt aenghenaem
> In blootheydt der ghedachten /
> In s'herten ledigheydt /
> In armoede der krachten
> Van sinnen af-gescheydt /
> In den gheest onbekleedt /
> Tot alle goedt bereedt /
> Naer t'Cloosterken te trachten
> Uyt my gheheel gheleydt (43/102, slotstr.).

Bondiger nog is de samenstelling van de ziel aangegeven in het aanvangslied van Cl.:

> Al wat ick was / wat in my stonde
> Verstant / ghedacht / wil ende gheest...(str. 6).

Zeer leerrijk ten slotte, zijn Lucas' beschouwingen in Cl. 56/134 over de *edelheyt der zielen*, een *verbeeltheyt* waarvan de volkomen arme ook dient afstand te nemen. De tweede strofe is een belijdenis tot het exemplarisme:

(54) blz. 8-9. Voor *opperste deel* als *geest* vgl. blz. 133.
(55) blz. 88-89.

K'sagh dat mijn siel heel over-schoon
Ghewesent was naer Godt den Heere /
K'sagh dat ick self moecht zijn den throon /
Daer Godt hem in vermaeckte zeere.

Na de vaststelling van de werking der drie vermogens (str. 4, 5, 6) luidt het over de geest:

De gheest was d'oogh van mijn ghemoedt
Die blincken moest als een klaer voncke
Als ick op-klom in d'eeuwigh goedt /
Oft in dat goedt my neder-soncke (str. 7).

De vier gangbaarste aanduidingen van het mystieke zielsorgaan zijn hier in twee verzen samengebracht: *gheest, oogh, ghemoet, voncke.*

Tot de opvallendste kenmerken van Lucas' terminologie behoort ongetwijfeld de voorkeur voor de Tauleriaanse termen *grondt* en *ghemoet.* In een andere context hebben wij op de Tauleriaanse betekenis van de termen gewezen[(56)]. Zoals bij zijn confraters Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch en Constantinus van Barbençon hebben beide termen in Lucas' liederen een dubbele betekenismogelijkheid, die ofwel de ontologische richting uitgaat van de inkeringsmystiek, ofwel de aanduiding is van een ethische gesteltenis. Waar deze laatste betekenis bij Tauler secundair is, wint ze in de zeventiende eeuw veel aan belang, en gaat in sommige werken zelfs overheersen.

Gron(d)t

Grondt is voor Lucas, zoals voor Tauler, in eerste instantie de wezenheid van de geest, het aanrakingsveld tussen God en de ziel, invalplaats van het goddelijk licht. Toch kan men in Lucas' gebruik van de term *grondt*, als wezenlijk deel van de ziel, enkele niet onbelangrijke nuances onderscheiden.

Eerst is *grondt* het zielsgebied van de goddelijke inwoning en inwerking:

In mijnder zielen gronde
Als Godt my binnen brocht /
Ick d'Wesen ondervonde
Dat ick langh buyten socht (Cl. 63/155, str. 2).

Hij is gelijk aan het *intimo meo* uit het beroemd Augustinus-woord:

Hij (God) kende haren gronde /
Daer hy veel meer dan sy self inne stonde (Bl. R. 119/309, str. 6)[(57)],

(56) Cfr. Dl. II, hfst. I.

(57) Vgl. Bl. R. 29/70, str. 2; 31/74, str. 2; 39/93, str. 3; 86/213, str. 1; 99/250, str. 3; 112/288, str. 3; 114/294, str. 4; Cl. 1/7, str. 4 en 9; 7/19, str. 14; 24/57, str. 2; 36/84, str. 4; 47/111, str. 1; 53/127, str. 4; 63/155, str. 6. Dr. All. 1/1, str. 7; 2/3, str. 10; 25/45, str. 5; 28/52, str. 5; 45/85, str. 1, 2 en 9; 56/107, str. 3; 64/122, str. 8.

en uiteraard eindterm van de inkeer:

> In mijne reys langh(s) dien grondt
> Daer ick dat hooghste wesen vondt
> Dat alle wesen veroorsaeckte (Cl. 58/140, str. 1)[58].

Daarnaast duidt *grondt*, meer als ervaringsterm, de zone aan waar de vermogens tot rust zijn gekomen, waar hun 'menigvuldige' en derhalve hinderende werking, door de zuiverende inkeer 'eenvuldig' is geworden. In deze zin is de *grondt* dan het toneel waarop de vernieting zich voltrekt, waar de zelfwerkzaamheid van de ziel tot stilte is gebracht:

> Een rijckheydt overclaer
> Was hare *Nietheydt* wonderbaer /
> Die soo konde in de *gronde* Godt *bloot* volghen naer
> (Bl. R. 51/123, 4)[59].

In de *grondt* zwijgen de krachten:

> Soo ick my nedersonck in mijnen grondt
> Mijn krachten my ontvielen (Cl. 36/84, str. 5)[60].

Vandaar de herhaalde voorstelling van de *grondt* als *ruste*, een *ruste* die duidelijk is opgesteld tegenover de werkzaamheid van het complex der krachten:

> Dat haer haer begheerten staen soo bloot /
> soo ledich haren wille /
> Al haer ghedachteniss'soo doodt / haer claer
> verstant soo stille;
> Dat d'minste in haer niet en raeckt / dat eenich middel maeckt
> Tusschen haer oogh' en u vertoogh:
> Maer moocht vry in haer blincken / en uwe stralen schincken /
> En lichten soo dicks alst'u lust / *in haren grondt gherust*
> (Bl. R. 112/288, str. 5)[61].

De term is trouwens zo technisch geworden dat zijn oorspronkelijk tellurische beeldkracht verloren is gegaan. Wanneer Lucas hem in zijn beeldende kracht revalueert, mag het wel typisch heten dat hij niet het aspect b o d e m accentueert, maar de term koppelt aan het beeld van de w o e s t i j n , wat op een psychologische interpretatie, - de grond als aanduiding voor het opgeschort-zijn van de zelfwerkzame vermogens - wijst:

> Opent die deur van uwen grondt
> Uws liefsten gaet woestijn bewoonen (Dr. All. 14/24, str. 3).

(58) Vgl. *ibidem*, 11/27, str. 4; 3/12, str. 1; 36/84, str. 4. Dr. All. 14/24, str. 3; 20/34, str. 2; 22/38, str. 3; 64/122, str. 8. Hs. nr. 146, fol. 123r.-124r., str. 1. In het geciteerde vers is *dien* tweesyllabisch te lezen.

(59) Vgl. Bl. R. 51/123, str. 1 en 4. Dr. All. 22/38, str. 4.

(60) Vgl. Bl. R. 28/67, str. 4; 60/146, str. 2; 90/224, str. 8. Cl. 7/19, str. 14; 22/53, str. 9; 47/111, str. 1. Dr. All. 16/27, str. 9; 57/109, str. 3.

(61) *Salighe* is aan het woord. Indirecte rede. Vgl. Bl. R. 2/4, str. 9; 108/276, str. 5. Dr. All. 32/60, str. 7; 45/85, str. 1.

Elders heeft de dichter het over *d'eenicheyt* (eenzaamheid) van de *grondt* (Dr. All. 42/78, str. 10). In een oeuvre dat de ontbloting en de ontlediging voortdurend sterk in het licht zet, was dit gebruik van de term trouwens te verwachten. Gezien als onderdeel van de structuur van de ziel is *grondt* voor Lucas dus niet alleen het aanrakingspunt tussen God en het schepsel, waar God zich met de ziel verenigt, maar ook het bewustzijn van een fundamenteel eenheidsbeginsel in de ziel, dat door de inkeer der vermogens wordt hervonden, een ervaring van de geestelijke zelfstandigheid. *Grondt* betekent in dit geval, de wortel der vermogens, de diepste kern van de menselijke persoonlijkheid. Beide betekenissen zijn trouwens slechts aspecten van eenzelfde werkelijkheid: de geest.

Als synoniem treden sporadisch de even traditionele termen op als *afgrondt* (Cl. 19/46, str. 4), *'t innighste des gheests* (Cl. 22/53, str. 11), *'t binnenste der zielen* (Dr. All. 45/85, str. 9), *inwendigh zielenrijck* (Cl. 9/23, str. 1), en de beeldrijkere voorstellingen *binnen-sael* (Bl. R. 61/149, str. 2), *wijnkelderken* (Cl. 29/69) en *Cloosterken.* In de allegorie van Lucas' tweede bundel geschiedt de mystieke begenadiging binnen het verlangde *Cloosterken*, dat uitdrukkelijk wordt gelijkgesteld met de *grondt*(62). Het in de zeventiende eeuw steeds populairder wordende *center* ontbreekt.

Daartegenover staat *grondt* als ethische term. In deze zin omschrijft hij de wil, niet als vermogen in abstracto, maar als uitdrukking van de wilstoestand of wilsgesteldheid en dit zowel ten goede als ten kwade. Waar *grondt* in de voorgaande betekenis elk predikaat kan missen, en de vaak voorkomende adjectieven *bloot* en *puur* slechts een betekenisintensifiërende functie bezitten, die de afwezigheid van de menigvuldige werking der vermogens suggereert, is de term, als aanduiding van een gesteltenis, meestal van kwalificaties voorzien die er niet om liegen. Zo heeft de dichter het over een *onclaren blinden gront* (Bl. R. 46/110, str. 10), *ongheveysden grondt* (*ib.*, 60/146, str. 2), *waren* (= ootmoedige) *grondt (ib.*, 62/151, str. 3), en een lied eindigt op de veelzeggende klacht:

> Maer / laes! den grondt die is vervuylt
> Met eyghen liefde / dier schuylt (ib., 85/210, str. 12)(63).

Ghemoe(d)t

Lucas' gebruik van de term *ghemoet* verraadt ongeveer dezelfde of een gelijkaardige betekenisverbinding. Hij wijst de *grondt* aan voor zover deze, van zichzelf bewust en als wortel van de tot eenheid gebrachte vermogens,

(62) Bvb. 7/19, str. 14 en 15; 53/127, str. 4; 54/130, str. 5; 61/150, str. 7; 63/155, str. 3. Over de voorgeschiedenis van de metafoor zie G. BAUER, *Claustrum animae: Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster, I. Entstehungsgeschichte, München, 1973.* De delen II (*Textgeschichte*) en III (*Wirkungsgeschichte*) zijn in voorbereiding.

(63) Vgl. ook met Bl. R. 12/99, str. 1; 25/60, str. 4; 37/89, str. 6; 61/149, str. 10; 67/165, str. 5; 127/333, str. 6. Cl. 26/62, str. 2; 42/99, str. 1. Hs. nr. 122, fol. 102r.-v., str. 5; nr. 140, fol. 117v.-118v., str. 3; nr. 146, fol. 123r.-124r., str. 7; nr. 149, fol. 125v.-126r., str. 6.

als perceptie-orgaan van de mystieke begenadiging optreedt[64]. Deze verhouding tot *grondt* wordt m.i. gesuggereerd in de bewering dat niets de inkeer van *Salighe* vermocht te storen

> Noch haer ghemoet van d'Wesen scheyden /
> Daer sy in stondt met haren grondt (Bl. R. 39/93, str. 3).

Elders in deze bundel heet het dat

> Dat eeuwich wesen oversoet
> vervulde grondich haer gemoed (99/250, str. 3),

of dat *Salighe* de *saligheydt van die Vereeningh'*

> ver-vult met smaeck van alle goet
> Aensach met bly'ghemoet in haren gronde (107/273, str. 2)[65].

In en door het *ghemoet* ervaart de ziel de mystieke Godsontmoeting. Zij verzinkt in God *met haer ghemoet* (Bl. R. 23/55,str. 1), *het ghemoet smaeckt niet dan d'eeuwich goet* (*ib.*, 51/123, str. 6), boven en buiten de krachten. In die zin is het *ghemoet* de *cracht der crachten*:

> Die Siel' ontluyckte haer ghemoet /
> Om minnelijck t'omhelsen d'eeuwich goedt;
> Sy greep Godt om / boven ghedachten
> In 't hooghste met die cracht der crachten
> Daersy met hem alleen
> Heel scheen te zijn gheworden een (*ib.*, 117/303, str. 4).

Over haar wedervaren in het *Cloosterken* verklaart de *Godt-ghenietende*

> Verwesent heel wierdt mijn ghemoedt
> In 't wesen dat ick daer sagh blincken (18/43, str. 4)

of

> In 't bevinden van den Heere
> Daer ick stondt met bloot ghemoet (47/111, str. 6).

Het epitheton *bloot*[66] herinnert aan het *klaer ledigh ghemoet* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch en wijst net zoals dat bij *grondt* het geval was, op het ‘geestelijk’ karakter van het *ghemoet.* Elders heeft Lucas het trouwens over *claer ghemoet* (Bl. R. 129/339, str. 7)[67], *puren blootheydt van ghemoet* (*ib.*, 112/288, str. 3), *onverbeeldt ghemoedt* (*ib.*, 63/155, str. 1), en *vry gemoet* (*ib.*, 112/288, str. 3). Als synoniem of equivalent voor *ghemoet* noteren wij eerst het zeer frequente *geest:*

(64) Vgl. met de inhoud van Taulers *gemuete*, Cfr. Dl. II, hfst. I.
(65) Vgl. nog Bl. R. 112/288, str. 3. Cl. 11/27, str. 5; 63/155, str. 3.
(66) Vgl. met Cl. 11/27, str. 5 en Hs., nr. 148, fol. 125r.-v., str. 2.
(67) Vgl. Bl. R. 22/53, str. 3.

Zy is uut haer, in haeren Uutvercooren,
met haeren geest, met haer ghemoet gegaen
(Hs. nr. 121, fol. 101r.-102r., str. 2)[68],

in de zin van het 'apex mentis' geïntensifieerd tot *'t overste van den gheest* (Bl. R. 100/253, str. 2), *opperste ziel* (Dr. All. 45/85, str. 1) of *oppercracht* (Hs. nr. 158, fol. 133r.-134r., str. 3)[69]. Algemener maar vrij veel gebruikt is de term *opperdeel*[70], ook wel eens afgewisseld door *overste partije* (Bl. R. 70/173, str. 5). Gewoon is ook de term *oogh*, vergezeld door epitheta als *claer* (Bl. R. 96/242, str. 11)[71], *inwendich* (Bl. R. 100/253, str. 3) of *suyver* (Cl. 35/82, str. 5, 6). De context schaft meestal raad om te achterhalen of het in dit laatste geval over de *recta intentio* of over het mystieke schouwen gaat. Bevreemdender zijn enkele andere synonymisch(?) gebruikte termen als *ghedachte* en *herte*:

Met haer ghemoet / met haer ghedacht'
Verslonden was sy dagh en nacht
In dat gheniet van d'eeuwigh goet
Door minne-voncken over-soet (Bl. R. 128/366, str. 2)

of

Haer herte pur / haer claer ghemoet
In dat Paleys ontfonck van 't eeuwigh goet (*ib.*, 129/399, str. 7).

Het is echter niet zo duidelijk of *ghedacht'*, en *herte* hier synoniem van *ghemoet* zijn. De tekst leert ons ook niet dat met *ghedacht'* de memorie, met *herte* het complex der affecten bedoeld zou zijn. Wellicht wordt hier de totaliteit van de menselijke persoonlijkheid uitgedrukt. Bovendien kan ook de rijmpositie van de woorden hier meegespeeld hebben. Op het gebruik van *herte* keren wij dadelijk terug.

Ten slotte heeft *ghemoet*, naar analogie met *grondt* een meer algemene betekenis, die het hele 'ik' benoemt in zijn geestelijke intentionaliteit; het heeft dan de functie van een verzamelnaam voor de psychische totaliteit van de ziel, haar intentioneel-affectieve gerichtheid. Op deze wijze kan het *ghemoet*, net als de *grondt*, verkeerd georiënteerd zijn, en dient het te worden verstorven:

Stervende liep uw'ghemoedt
Naer dat goedt /
Om door een verdwijn
Een daer med' te zijn
Om door een puere min
Dat Cloosterken te treden in (Cl. 19/41, str. 2).

(68) Vgl. Bl. R. 37/89, str. 6; 39/93, str. 3; 100/253, str. 5; 103/262, str. 4; 116/300, str. 10; 119/309, str. 5; 120/313, str. 1; 125/326, str. 6. Cl. 18/43, str. 10; 21/50, str. 9; 22/53, str. 5, 8, 11; 24/57, str. 2; 25/59, str. 4; 26/61, str. 2; 27/64, str. 13; 31/73, str. 8; 36/84, str. 2; 47/111, str. 1; 62/152, str. 10. Dr. All. 2/3, str. 1; 57/109, str. 6 (*des geests gesicht*). Hs. nr. 122, fol. 102r.-102v., str. 5; nr. 149, fol. 125v.-126r., str. 6; nr. 158, fol. 133r.-134r., str. 2.

(69) Voor deze teksten zie ook deel III, hoofdstuk III (vol. II).

(70) Bl. R. 19/46, str. 1; 69/170, str. 5; 101/256, str. 9; 119/309, str. 3; 121/316, str. 10. Cl. 13/31, str. 4; 63/155, str. 6. Dr. All. 16/27, str. 1.

(71) Vgl. Bl. R. 22/53, str. 5.

Immers, een verkeerde gerichtheid kan met *ghemoedt ter deught verflouwen* (Cl. 35/82, str. 6).

Voncke der ziel - minne-vonck - minne-vlam.

Voor de neiging van de geest tot God wendt Lucas ook vaak de traditionele term *voncke der ziel* aan, een benaming die meer op het 'affectieve' Godscontact van de opperste ziel betrekking heeft, en het mystieke beginsel van de ziel vooral ziet vanuit het wilsaspect, waarbij de wil niet wordt beschouwd als gedifferentiëerd vermogen, maar in zijn wezen, d.w.z. voor zover hij geworteld is in de *grondt* en op deze wijze met God kan verenigd worden. Alhoewel deze distinctie zich in de zeventiende eeuw niet meer zo scherp aftekent - Sandaeus beschouwt de *scintilla animae* als één van de verschillende uitdrukkingen voor de *intelligentia simplex*(72), - heeft de *voncke* in Lucas' liederen nog duidelijk affectieve resonanties. In ongeveer 60% van de gevallen waar hij voorkomt, is de term vergezeld door de specificatie *minne-*, zodat hij bij onze dichter gewoonlijk verschijnt als *minnevonck* of *minne-vlam*(73). Semantisch biedt hij geen bijzondere moeilijkheden. Hij duidt de neiging naar God aan, die in de grond van de wil de mystieke Godsontmoeting mogelijk maakt:

> Ghekeert/gherecht/ghestiert/gheneghen
> Met een verheven minne-vonck,
> In sijnen eeuwighen oor-spronck (Bl. R. 23/55, str. 4)(74).

In Cl. getuigt de *Godt-ghenietende:*

> Men wees my boven mijn verstande /
> Daer die klaer vonck der zielen brande (7/19, str. 5),

wat er op wijst dat de term ook bij Lucas niet altijd strikt affectief dient te worden opgevat. Men mag bij het interpreteren van de term *voncke* ook niet uit het oog verliezen dat Lucas hem, in tegenstelling tot *grondt* bv., vaker als een beeld, d.w.z. vrijer hanteert. Waar de term ook bij andere auteurs trouwens nog het beeld oproept van de gloeiende sprankel onder de asse, waarmee de door de zondigheid, verstrooidheid, beproeving, etc. haast uitgedoofde of verstikte Godsgerichtheid van de ziel wordt voorgesteld(75), ziet Lucas de vonk graag als een constante mededeling van het

(72) *Pro Theologia mystica clavis*, blz. 323.
(73) De term komt ook in het meervoud voor. Eén keer treft men *minnelampkens* aan (Bl. R. 103/262, str. 4). Vgl. JUAN de la CRUZ, *Llama*, str. 3.
(74) Vgl. Bl. R., 26/67, str. 2; 31/74, str. 2; 34/83, str. 6; 38/91, str. 1; 72/178, str. 8; 99/250, str. 5; 108/278, str. 4; 128/336, str. 2; 134/354, str. 1. Cl. 23/55, str. 4; 56/134, str. 7. Dr. All. 5/8, str. 6. Hs. nr. 158, fol. 133r.-134r., str. 2.
(75) In deze zin is de *vonck* vaak iets wat overblijft, voor het bewustzijn verborgen. In de inkeer wordt zij teruggevonden, en ontdekt als de plaats waar God in de ziel werkt. Vgl. de betekenis die de term heeft bij M. Petyt (A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 405-406).

vuur dat God is en dit niet zozeer als een statische voorstelling in ontologische zin, maar als de dynamische uitwerking van een liefdesrelatie. In zulke teksten wordt de *minne-vonck* meer beschreven als een liefdesmededeling van God, waarin de ontmoeting tot stand komt, dan als het vitale organisme dat de ziel voor deze ontmoeting geschikt maakt. Haar functie is het dan te *ontsteken* (Bl. R. 26/62, str. 6)[(76)] of te *ontfoncken* (Bl. R. 38/91, str. 1)[(77)]. De *minne-voncke* brengt de krachten van de mystieke bekering op gang:

> Voor Godt daer sy haer vondt / noyt op van bidden hiel /
> Tot dat in haren grondt een *minne-vlamme* viel
> Waer sy stracks mede brande / in wil'ende verstande /
> En begost 'op te staen
> Verweckt ende ontsteken / om alles door te breken /
> En in als uyt te gaen (Bl. R. 26/62, str. 6)[(78)].

Zij veroorzaakt *vierigheyt tot de deugd* (Bl. R. 128/336, str. 4) en stelt de ziel in staat haar werken op de wijze van de *pure minne* te verrichten:

> Sy siet den Heer', zy voelt die minnevoncken
> die in dat hemelryck,
> haer vol vermaeck, van hem worden geschoncken,
> en thoonen staedelick
> om pur te doen haer wercken al,
> hoe zy int' cloosterken staen zal (Hs., nr. 135, fol. 112v.-113v., str. 2).

Eindelijk *versmilt zij de krachten* (Bl. R. 108/276, str. 4)[(79)] en voert de ziel naar de voltooiing van de mystieke dood:

> U minne-vlam'ontsteken / doet d'oogh'der sielen breken /
> U liefde groot brenght my ter dood (Bl. R. 133/351, str. 6).[(80)].

De termen *voncke* en *vlam* refereren dus niet altijd naar de zielsstructuur: zeer vaak symbolizeren zij Gods liefdewerk in de ziel. Zij herinneren in deze zin aan de functies die in Dr. All. aan *Charitas*, de verpersoonlijking van de goddelijke liefde, zijn toegekend. Vandaar dat de ziele daar over haar relaties met de vriend aan *Charitas* kan getuigen:

> Alleen hebb'ick in sijn gemoet /
> U minne vlamkens willen stoken (65/124, str. 4).

Wij stellen nog een verdere betekenisuitbreiding vast. Naar analogie met het goddelijk vuur, kan de ziel ook haar liefde of *voncken* aan anderen mededelen. In een lied uit Bl. R. waar *Innighe* bezingt *hoe dat die Salighe* (*op den Bergh des Vreeds*) *vreedsamich was met goede ende quade* (72/178),

(76) Vgl. Bl. R. 110/282, str. 6; 113/292, str. 11; 125/326, str. 2; 133/351, str. 6; 136/360, str. 2.
(77) Vgl. Bl. R. 110/282, str. 6.
(78) Vgl. met het haast gelijkluidende Bl. R. 113/291, str. 11.
(79) Elders wordt het voorgesteld alsof zij de vermogens verlicht (een andere functie van het vuur) (cfr. Bl. R. 113/291, str. 11).
(80) Cfr. 136/361, str. 2.

wordt aangetoond hoe puur deze liefde wel is: het zijn *voncxkens vanden grondt* die de liefde algemeen (*ghemeyn*)[81] maken, in tegenstelling tot de *voncxkens van nature*[82], die onderscheid maken tussen vriend en vijand:

> T'was op den bergh des Heeren / daer sy verheven stondt:
> Daer liefde haer quam leeren / de voncxkens vanden grondt.
>
> Haer vlamkens waren pure / haer herte was ghemeyn
> Van voncxkens van nature / was hare liefde reyn (str. 9, 10)[83].

Heel de gamma van de uitwerkingen van de *vonck* vindt men terug in Lucas' lied over de *Seraphijnsche minne* (Bl. R. 128/336)[84]. Als een *gloeyen(de) kool* is de ziel geheel van de *minnen-brandt* doordrongen (str. 1). Haar *ghemoet* is in God verslonden door *minne-voncken oversoet* (str. 2). De *vonck* is echter niet alleen op het geestelijke niveau van de ziel werkzaam. Zij verteert de hele mens in het goddelijk liefdevuur[85] en straalt uit de krachten en het lichaam:

> Sy blaeckte in Godts liefde claer
> Met hare crachten altegaer:
> Uyt haer ghemerck / uyt haer ghesicht'
> Te straelen scheen een hemels licht' (str. 3).
>
> Uyt haren mont elck woordt / elck reden die sy sprack /
> Voor-waer als een ontsteken vlamme brack...(str. 4).

In de hitte van haar liefde versmelten lief en leed (str. 7)[86]; de ziel wordt in deze brand gezuiverd *tot pure minne onberoert* (str. 8).

> In 't vier van 't wesen over-pur
> Dat heel verteerde haar natur' (str. 5)

valt zij in een *hakende / snakende / innighe / vierighe / brandende / quelende / minnende sieckte* (130/342) die haar, vervuld van stervensverlangen, in de mystieke dood zal binnenleiden[87].

(81) In tegenstelling tot Dr. All. 57/109, str. 12 bevatten deze verzen geen reminiscenties aan Ruusbroecs *ghemeyne leven.*

(82) De natuurlijke geïnteresseerde liefde. De uitdrukking komt ook voor in hs. nr. 147, fol. 124r.-125r., str. 2.

(83) Over de uitstraling van de *minne-vonck* naar de medemens zie ook: Bl. R. 70/173, str. 6; 128/336, str. 6.

(84) Vgl. o.a. Herp, *Spieghel der volcomenheit*, cap. 58; *De Evangelische Peerle*, III, cap. 31; Juan de la Cruz, *Llama*, str. 2, nr. 9.

(85) 'Dese menschen minnen also seer, dat si verbernen inder minnen, alleen rustende inden brant der minnen. Wat salic segghen dese menschen te wesen dan seraphinnen, wiens herten heel verwandelt sijn in een vier der godliker minnen' (HERP, *o.c.*, blz. 369.).

(86) 'Welke minne den mensche also seer drijft tot God te behagen, dat alle liden om Gods willen sijn rusten ende begheren wort', (*Ibidem*).

(87) Ook bij Tauler ontvlamt de serafijnse minne a.h.w. een doodsverlangen: 'dusdanigen mensch wort ten lesten met de Seraphinen heel brandende in Godt; soo dat hy gelijck S. Paulus roept: O ick onsaligh mensch! Wie sal my verlossen van 't lichaem deser doodt...' (vert. de LIXBONA, *Sermoon op Assche Woensdagh*). Het betreft hier Rom. 7,27, waar de tekst zinspeelt op het leven volgens de wet, dat een bestaan ten dode is.

In zijn meer technische verschijningsvorm herinnert de term *vonck* bij Lucas aan Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch. Vooral waar het het opstijgen in de geest betreft, dat de ziel in staat moet stellen tijdens haar uitwendige werkzaamheid de vereniging met God te behouden, zijn de reminiscenties aan *Het Ryck Godts inder zielen* vrij duidelijk. Verzen als

> Om in Godts licht met d'werck te staen
> Laet ick der zielen vonck op-gaen (Cl. 23/55, str. 4).

of

> Den geest int'hoogste klimmen laet,
> laet daer u voncxken branden
> en daer intusschen gaede slaet
> de wercken uwer handen (Hs. nr. 158, fol. 133r.-134r.)

zinspelen op Joannes' oefening van het *aenhangen ende aencleven van Godt*, die wij in een andere context ter sprake brengen[88]. Het bloot geloof en de pure liefde, de twee pijlers van het mystieke leven volgens *Ryck Godts*[89], worden door Lucas de twee *minne-voncken* genoemd, waardoor de ziel *in 't wesen Godts versoncken wordt* (Bl. R. 22/53, str. 4).

Samenvattend mogen wij zeggen dat de terminologie van de *minne-vonck* vaak een der stevigste krachtlijnen van Lucas' werk reveleert, dat op deze wijze als een affectieve minne-mystiek naar voren treedt. Dit heeft als gevolg, zoals herhaaldelijk zal blijken, een intens gebruik van gevoelswoorden en een ‘gefühlsmässige’ benadering van de mystieke ervaring, die de technische verwoording ervan dikwijls doorbreken.

herte

Van alle termen die naar de structuur van de ziel refereren biedt *herte* ongetwijfeld het minst houvast. Slechts zelden verleent Lucas er een technische betekenis aan. In de armoede-reeks van Cl. is het *hert* traditioneel de zetel van de affecten of passies, vermits de dichter er uiteenzet dat de *volmaeckte armoede des herten gheleghen (is) in ontblootinghe van affectien tot creatueren.* Deze *affectien* zijn de vier passies: *blijschap, droefheydt, hoop, vreese* (48/114). Eerst en vooral treedt *hert* evenwel gewoonlijk op als uitdrukking van de totaliteit van de geestelijke persoon, waarbij het zich niet onderscheidt van de *ziel.* Men kan het best beschouwen als een wisselvorm van het persoonlijk voornaamwoord. Men moet er zich dan ook niet over verwonderen dat het *herte* bij Lucas zowat alle geestelijke functies uitoefent, van het *dincken* tot de specifieke mystieke ontvankelijkheid van het gemoed.

(88) Cfr. hfst. III (vol. II).
(89) Cfr. hfst. II, § 1 (vol. II).

Appendix: De wezenlijke terminologie.

Wesen - ghewesent - verwesent - wese(n)lijck on(t)wesen - ontwesent(heydt) - weseloos

Het volgend bijkomend onderzoek van de 'wezenlijke' terminologie bij Lucas wil geenszins de indruk wekken dat deze termen uitsluitend zouden thuishoren in de context van de mystieke antropologie; het sluit wel aan bij deze paragraaf in zover het enkele sleutelbegrippen, die van belang zijn voor de interpretatie van de liederen, vooraf semantisch wil ophelderen.

Wie zich nog herinnert hoe fel termen als wezen, wezenlijk, overwezenlijk e.d. in de begrippen van de zeventiende eeuw in discrediet waren geraakt en welke ongunstige weerklank ze hadden gevonden in de werken van invloedrijke mystici als Teresa van Avila en Franciscus van Sales, zal zich wellicht verwonderen over het vanzelfsprekend gemak waarmee sommige auteurs ze blijven hanteren. Onmiddellijk zal hij evenwel tot de vaststelling komen dat de termen, door hun populariteit uitgehold, meer dan eens vervlakt zijn tot synoniemen van 'inwendig, mystiek, contemplatief' of gewoon de aanduiding zijn van de stabiliteit, die de ziel in het mystieke leven heeft bereikt, voor zover deze niet meer onderhevig is aan de schommelingen van het gevoel(90). Bij auteurs als Joannes Evangelista en Zachmoorter is zulks echter niet het geval: net als Benedictus van Canfeld en later Maria Petyt, blijven zij deze termen in technische zin gebruiken, zodat eveneens op dit punt de stormen van de *ceremoniales* en andere Gracians aan hun werk lijken te zijn voorbijgegaan. Of moeten wij de behoedzaamheid die o.a. ook Lucas van Mechelen wel eens aan de dag legt wanneer hij deze terminologie hanteert, in verband brengen met het niet geringe wantrouwen waarmee dit belangrijk onderdeel van het traditionele taalgebruik van de nederlandse mystiek toen werd bejegend?

Zoals zij in de liedbundels van onze dichter verschijnt, biedt de terminologie van het wezen nogal wat moeilijkheden. Zij laat zich groeperen rond twee semantische krachtlijnen, die in zekere zin aan elkaar zijn tegengesteld, en vandaar wel enige verwarring kunnen stichten.

Enerzijds zijn *wesen, wese(n)lijck, ghewesent, verwesent* begrippen die bij veel auteurs op de eindterm van de exemplaristische inkeringstheorie betrekking hebben: het leven naar God toe, is een inkeer tot het wezen der ziel, dat naar het beeld van God is gemaakt en tot God geneigd; alles dient tot het wezen te worden teruggebracht en er eengemaakt (*wesenlijck*, *verwesent...*). Het *wesen* bezit als beginsel van de mystieke vereniging een noodzakelijke en unieke waarde. Het is het *unum necessarium.* Ook in de

(90) Cfr. A. DEBLAERE, *Essentiel* (*Superessentiel, Suressentiel*), *in Dict. de Spir.*, IV, Parijs, 1961, vooral 1363; zie ook het onderzoek van J. ALAERTS, *Het* '*wezenlijke*' *in de zielsopgang naar de mystiek in het* '*Rijcke der Ghelieven*', in *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, XXX, (1969), blz. 279-297, 415-434, dat naderhand werd uitgebreid tot *Die Gheestelike Brulocht* en *Dat Boecsken der Verclaringhe* (*La terminologie* '*essentielle*' *dans l'oeuvre de Jan van Ruusbroec 1293-1381.* Thèse presentée devant l'Université de Strasbourg II, Rijsel, 1973).

generalisering, affectisering en vervlakking die zij in de zeventiende eeuw ondergaat, blijft de terminologie van het wezen een absolute en exclusieve waarde uitdrukken. Of *wesen* nu de grond van de ziel aanduidt of de kwaliteit van de beschouwing of gewoon een soort morele standvastigheid suggereert, telkens wordt het voorgesteld als een te verwerven goed, dat met het doel van de mystiek zelf samenvalt, nl. de ontmoeting van God en de ziel in de ziel.

Anderzijds vervullen de termen *ontwesentheydt*, *onwesen*, *weseloos* een andere functie, vermits zij de afwezigheid van *wesen* als een waarde vooropstellen. Het *wesen* dat hier kennelijk het voorwerp is van een doorgedreven onthechtingsmystiek valt niet samen met het *wesen* dat het doel is van de inkeer. In de praktijk kan dit alles tot een enigszins verwarrend taalgebruik leiden, waarbij een uitdrukking als *uyt het wesen treden* in betekenis fundamenteel van de wending *hem (haer) in een ontwesen werpen* verschilt, en waar *weseloos worden* in feite hetzelfde betekent als *verwesent worden.*

Wij bespreken beide groepen afzonderlijk (A, B).

A. In het eerste geval is *wesen* bij vele mystici vaak een wisselterm voor het veel meer voorkomende *grondt.* Het *wesen* is dan, ruimtelijk uitgedrukt, de zone van de ziel waar Gods beeld ligt uitgedrukt, waar de ziel aan het leven van God kan deelnemen. Het is belangrijk te beklemtonen dat *wesen* geen statisch gegeven is, maar meer dan de termen *grondt* e.d. 'leven' evoceert. Voor de interpretatie van predikaten als *wese(n)lijck, ghewesent* en *verwesent* is zulks niet zonder belang.

Als equivalent van *grondt* treedt de term *wesen* bij Lucas evenwel zelden op. Ik noteerde slechts enkele en overigens vrij vage verzen waar zulks het geval is. Deze vaagheid illustreert op haar beurt het modieus gemak waarmee men in die tijd met de bewuste term omsprong.

Dat bij Lucas de terminologie van het wezen nog in verband kan staan met de traditionele voorstellingen over de zielsstructuur bewijzen de volgende verzen uit het belangrijk lied over de *edelheyt der zielen* (Cl. 54/134), waaruit we reeds eerder citeerden:

> K'sagh dat mijn ziel heel over-schoon
> Ghewesent was naer Godt den Heere (str. 2).

In Bl. R. wordt *Salighe* begroet in de volgende bewoordingen:

> O pure siel! o uytghelesen! des Heeren Bruydt!
> Die soo diep' was ghegaen in 't *wesen* / haer selven uyt;
> Dat sy soo claer van *gronde* / soo pur in't hooghste stonde
> (124/324, str. 2).

Het *wesen* wordt in deze verzen opgesteld als het eindpunt van een *diep' gaen* of een neerdalen, wat het m.i. met de grond uit de inkeringsmystiek kan gelijkstellen. Erg veel meer zal men nochtans niet kunnen vinden. Een vers als

> S'en stondt hier niet/sy was in 't wesen staende (Bl. R. 27/65, str. 2)

kan men op zichzelf interpreteren als de vaststelling dat de ziel een ingekeerd of ‘wezenlijk’ leven leidt. Gezien in de context van het gehele oeuvre van de Mechelse dichter blijkt zulks echter dubieus, vermits *wesen* er zeer vaak gewoon een Godsaanduiding is. Is dit hier ook het geval, dan wordt het vers gewoon een indicatie van de intentionele Godsverbondenheid van de ziel, iets wat de context (het lied komt uit de reeks over de *daghelijcksche oeffeninghen*) bevestigt.

Afgezien van de haast onoverzichtelijke betekenisvariatie waarin de terminologie van het wezen bij Lucas verschijnt - de context moet en kan de interpretator hier meestal raad verschaffen - en de dubbelzinnigheid die zulke termen vaak in een te gemakkelijk voortvloeiend en opvullend liedvers verkrijgen, kan men in het bewuste taalgebruik toch een ‘semantische’ constante aanwijzen, die zowel voor de historische situering van Lucas' mystiek als voor de verklaring van het samengaan van een terminologie van het *wesen* en het *onwesen* in deze mystiek, van groot belang is.

Negatief kan men deze constante omschrijven als de afwezigheid of de al te sporadische en fragmentarische aanwezigheid van het betekenisveld waarop de termen *wesen, gewesent*, enz. traditioneel thuishoren. Waar de termen *grondt, ghemoet, gheest*, zoals is gebleken, in Lucas' liederen nog duidelijk bij de antropologie van de inkeringstheorie aansluiten, is dit voor *wesen* en zijn afleidingen nog slechts zeer zelden het geval. Lucas ziet in het *wesen* niet meer overwegend de naar God gebeelde ziel. Hij slaat de ontologische substructuur van de mystieke ervaring liever over en beschouwt het *wesen* doorgaans niet langer als beginsel van het mystieke bedrijf, maar als de vervulling ervan. Dit komt op verschillende niveaus van zijn gebruik van deze termen tot uiting.

Vooral valt op dat Lucas de term *wesen* meestal aanwendt om de goddelijke pool van de vereniging te benoemen en dit zonder dat de term op zichzelf enige referentie inhoudt naar een ontologische basis of voorwaarde van deze vereniging[(91)]. Er zijn wel een paar strofen voorhanden die nog aan deze ontologische praemissen herinneren. In Bl. R. roept de *Begheerighe* op zeker ogenblik uit:

> Wesen Godts dat al omvanght!
> Waer aen alle wesen hanght /
> Noch en kan ghescheyden van;
> Houwt mijn wesen in u wesen /
> Dat van u dicks is gheresen /
> Daer niet sonder zijn en kan (Bl. R. 115/297, str. 8)[(92)].

(91) Vgl. Bl. R. 11/27, str. 5; 17/46, str. 7; 22/53, str. 1; 35/85, str. 2; 50/120, str. 2; 59/143, str. 7; 93/233, str. 8; 95/239, str. 9 en 10; 99/250, str. 2 en 3; 100/253, str. 6; 108/276, str. 6; 128/336, str. 5. Cl. 1/7, str. 9; 3/13, str. 7; 4/14, str. 1 en 4; 11/27, str. 2 en 5; 14/33, str. 1; 18/43, str. 3 en 4; 20/48, str. 2; 21/50, str. 8; 24/69, str. 2; 37/87, str. 1 en 3; 44/105, str. 7; 45/107, str. 5; 47/111, str. 1 en 2; 53/127, str. 8; 56/134, str. 1; 57/137, str. 9; 59/143, str. 2 en 10, 63/155, str. 2. Dr. All. 18/31, str. 4; 28/52, str. 5; 33/61, str. 5; 43/80, str. 6; 49/92, str. 13; 61/117, str. 1; 63/121, str. 9; 67/127, str. 8. Hs. nr. 127, fol. 105v.-106v., str. 8; nr. 129, fol. 107v.-108v., str. 1; nr. 136, fol. 113v.-114v., str.1; nr. 156, fol. 131v.-132v., str. 3.

(92) Vgl. o.a. nog met Bl. R. 39/93, str. 3 en Dr. All. 66/125, str. 8.

De relatie schepsel-schepper wordt hier in het licht gezet op een wijze die nog het exemplaristisch jargon in herinnering roept (*inhangen* van het *wesen* in het *wesen*) en de formulering van het ideaal van de *Begheerighe*

> Houwt mijn wesen in u wesen

drukt het ideaal uit van de inkeringsmystiek of omschrijft de toestand die gewoonlijk met de adjectieven *ghewesent* en *verwesent* wordt bedoeld. Als weergave van de exemplaristische grondslagen van het mystieke leven blijven deze verzen echter aan de oppervlakte of vaag.

Wij bedoelen niet dat Lucas' mystiek geenszins in de exemplaristische traditie van de inkeringsmystiek zou wortelen, maar wel dat Lucas de term *wesen* zelden of nooit betrekt bij zijn benamingen van de 'geestelijke' structuur van de ziel. *Wesen*, in de positieve zin (A), slaat bij hem vrijwel steeds op de goddelijke pool binnen het 'mystieke' spanningsveld. Het goddelijk *wesen* (al dan niet met hoofdletter) is de directe vervulling van het *opperdeel.* God geeft de ziel:

> Syn wesen soet in dat bly'over-vlieten
> Als d'leven van haer opper-deel (Bl. R. 119/309, str. 3)[(93)].

Hetzelfde geldt voor de *ooghe:*

> Haer ooghe in dat Hemelrijcke
> Ghevestight in sijn wesen stondt (*ib.* 52/125, str. 6)[(94)],

het *ghemoet*:

> Dat eewich wesen oversoet
> Vervulde grondich haer ghemoet (*ib.*, 99/250, str. 3)[(95)],

de *voncke*:

> Met minne-voncken
> In 't wesen Godts versoncken (*ib.*, 22/53, str. 4),

de *gheest*:

> Hoe sal ick u dat wesen prijsen
> Daer ick heel in verwesent wiert /
> Daer mijnen gheest quam te verrijsen
> Met d'lichte Godts soo klaer verciert (Cl. 1/7, str. 8),

het *gesicht:*

> In 't wesen Godts houdt u gesicht /
> Dat alle oorspronck is van alle licht (Dr. All. 66/125, str. 3).

Het lijkt niet onmogelijk dat deze tendens om de term *wesen* bij voorkeur op God te betrekken, in verband staat met de gronddynamiek van Lucas

(93) Let op de 'vitale' opvatting van het deelnemen aan Gods wezen!
(94) Vgl. Bl. R. 55/133, str. 7; 127/333, str. 3. Dr. All. 14/24, str. 2; 66/125, str. 6.
(95) Vgl. Bl. R. 39/93, str. 3; 44/105, str. 6; 95/239, str. 9.

oeuvre zelf, dat hoofdzakelijk een *laudatio* is van de mystieke ontlediging. Wij bedoelen hiermee dat Lucas, wellicht onbewust, de term derwijze gebruikt, dat hij niet of slechts zelden de terminologie van het *onwesen* in discrediet brengt. Reeds in werken als de *Peerle* en de *Tempel onser sielen* doorbreekt de mystiek van de negatie het *wesen:*

> Ende hier wort die siele weseloos, werckeloos ende beghereloos, hier wort si willeloos, hier wort si minneloos, hier wort si kenneloos(96).

Dit *weseloos* kan, zeker in de argwanende zeventiende eeuw waar men de wezenheidsterminologie vaak te thomistisch benadert(97), als een verlies van de geestelijke substantie van de ziel worden uitgelegd, wat regelrecht leidt naar een quiëtistisch pantheïsme. Wie het *wesen* echter niet in de zin van zielssubstantie gebruikt en met *weseloos* enkel de uitschakeling van de eigenwerkzaamheid bedoelt (cfr. B), loopt minder gevaar doctrinair te struikelen.

Blijft deze voorstelling van zaken echter hypothetisch, het gevaar dat in het samengaan van een verkeerd begrepen exemplaristische terminologie van het wezen met negatie-mystiek van het *onwesen* schuilgaat, is het niet. Zulks illustreert duidelijk Lucas' predicatief gebruik van de term (*weselijck, ghewesent, verwesent*), dat in tegenstelling tot *wesen*, wel iets meer bij het taalgebruik van de exemplaristische inkeringstheorie aanleunt. Enkele voorbeelden:

- dat Een / daer alle saken
  als oorspronck van ghewesent sijn (Bl. R. 54/130, str. 4)

- En Godt die stondt ghewesent in sijn Bruydt (Bl. R. 119/309, str. 8)

- Saligh / o Heer! die u bemint
  En haer in u verwesent vindt (Cl. 62/118, str. 7).

Tegenover deze achtergrond moet Lucas wel de onaantastbaarheid van het *wezenlijke* tegenover de eisen van een radicale ontblotingsmystiek veilig stellen. In het armoede-lied waar hij de *ontblootinghe des verstandts* poneert, luidt het wijselijk:

> Niet dat t'verstandt nochtans
> Naer *weselijck* vermoghen /
> My wierdt heel ende gansch
> In alderwijs ontoghen /
> Maer rechts verloor sijn beeldelijck uyt-wercken...
> (Cl. 62/152, str. 9).

Voor zover het in de grond of het wezen van de ziel wortelt, kan het verstand eenvoudig niet het voorwerp zijn van een vernieting. Wie de terminologie van het *wesen* in exemplaristische zin gebruikt, moet althans in een klimaat waarin men deze term interpreteert als de thomistische *substantia*,

(96) Geciteerd door A. DEBLAERE, *o.c.*, k. 1363. - *Peerle*, II, cap. LV.
(97) DEBLAERE wees in dat verband op de uitzonderingspositie van SANDAEUS; (voor Canfeld, zie MOMMAERS, *o.c.*).

zeer voorzichtig zijn wanneer hij het over *ontwesen* heeft. Zelfs bij Lucas zijn op dit punt de koerscorrecties niet van de lucht:

> Want noyt en quam die uyt-ghelesen
> Soo metter daet in een ontwesen
> Dat sy heel weseloos verdween;
> Maer wel dat sy heel te verdwijnen scheen /
> En dat sy soo af-grondigh'diep'
> In haren Godt haers selfs ghemerck ontliep /
> Dat sy stont door haer blootheyt pure
> Als buyten wesen en nature (Bl. R. 129/339, str. 4).

In de beschrijving van de *ontwesentheydt* die *Salighe* in de vernieting bereikt, last de dichter een verduidelijkende strofe in, die deze *ontwesentheydt* in een juist daglicht moet stellen:

> Niet dat sy niet en hadd' haer wesen
> Maer dat sy soo afgrondich diep'
> Versonck in haren uytghelesen
> Ende soo ver' haer self ontliep
> Dat haren wensch, dat haer ghedacht'
> Dat hare crachten alghelijcke
> In Godts aenschouwingh' over-rijcke
> Heel stonden als te niet ghebracht (Bl. R. 50/120, str. 4).

Op het vlak van het *wesen* is de vernieting gewoon ondenkbaar. De terminologie van het *ontwesen* situeert Lucas derhalve binnen het domein van de beeldspraak. Zij gaat in vele gevallen vergezeld van indicia als daar zijn: *als, als of, ghelijck als, schijnen*[98].

Op deze wijze komen wij tot de vrij bevreemdende en paradoxale vaststelling dat de ontkenning van het *wesen* veel meer het ontologisch-exemplaristisch gebruik van de term in herinnering brengt, dan het gewone positieve (A) gebruik van het substantief.

Ons rest nu nog enkel een beeld op te hangen van de diverse betekenissen die deze termen (A) nog bij Lucas kunnen aannemen. Wees de onduidelijkheid en de indirectheid, waarmee de exemplaristische signatuur van de

(98) Vgl. met Bl. R. 50/120, str. 2: ‘In 't Wesen stondt sy *als* verdwenen’; 52/125, str. 2: ‘Hoe dat sy *als* in een ontwesen’; str. 3: ‘*als* weseloos’; 129/339, str. 5: ‘*scheen*’. Cl. 36/84, str. 4: ‘*Ghelijck als* weseloos’. Hs. nr. 162, fol. 137r.-v., str. 5: ‘*al of* ic zonder my’. Een dergelijke rechtzetting lezen wij bij *Joannes Evangelista van Den Bosch* waar hij het over de geestelijke dood heeft: ‘Maer eer wy van de stucken die dese doodt ende niet begrijpen in 't besonder spreken / laet ons verklaeren / dat die gheensins te verstaen en zijn wesentlijck / als of de ziel haer eygen wesen ende haer geschapentheyt verlore / ofte naer de selve stierve / maer teghenworpelijck ende bevindelijck / soo te weten / dat de Ziel alsoo volkomentlijck van alle gheschapen dinghen / ende oock haer eygen selven naer alle affectie af-ghekeert zy / ende uyt puerder liefde opgerecht tot Godt / dat sy alle Creaturen / ende haer selve soo vergeete / als of de selve / en sy / niet en waren / in der voegen dat sy haer tot Godt keerende / noch met haer eygen Beelt en gedaente / noch van eenige andere Creature verbeeldt en zy / niet meer als of sy niet en waren / gelijck blijkt uyt de voorgaende aenwysingen’ (*Ryck Godts*, cap. XI, ed. 1659, blz. 129). Een terminologie van het *on-wesen* is bij J.E. zo goed als afwezig. Vgl. ook nog het vervolg van de aangehaalde tekst uit de *Evangelische Peerle.* ‘...si wort weseloos, niet van haer geschapen wesen, mer si wort in god overgeset ende met hem vereenicht als dat yser met dat vier’.

terminologie van het wezen in de liederen aanwezig is, op een mogelijke doctrinele voorzichtigheid - onze voorstelling van daarnet blijft hypothetisch -, de variabele betekenisinhoud van de termen herinnert eerder aan het oppervlakkige verschijnsel van een modieus woordgebruik, waarbij de frequentie van een bepaalde term duidelijk belangrijker is dan het verantwoord, in casu traditioneel-exemplaristisch en technisch aanwenden ervan(99). In Dr. All. bericht de ziel aan *Charitas*, symbool van de goddelijke liefde, over haar relaties met haar vriend:

> Hebb'ick met hem van 't hooghste goedt /
> Van 't wesen bloot / van 't licht gesproken /
> Alleen hebb' ick in sijn gemoet /
> U minne vlamkens willen stoken (65/124, str. 4).

De betekenis van deze strofe mag duidelijk zijn: heb ik met de vriend veel gesproken over het mystieke leven, ik had daarbij slechts de bedoeling in hem de liefde tot God aan te wakkeren. Dat de dichter de conversatie binnen de vriendschapsrelatie tussen geestelijke leidsman en de ziel typeert als een spreken *van 't wesen bloot* kan van deze vogue een illustratie zijn. - Moet de vaagheid van de uitdrukking - geldt het hier God, de zielssubstantie of gewoon het onthecht zijn? - bovendien beschouwd worden als een voorbeeld van de alom constateerbare vervlakking die de term aantast?

In elk geval heeft Lucas de term *wesen* genoeg gebruikt. In de meeste gevallen benoemt hij er, zoals genoegzaam is gebleken, God mee en slechts zelden de grond van de ziel. Ook als Godsbenaming heeft de term weinig filosofische of theologische pretenties. In enkele gevallen bedoelt hij uitdrukkelijk de Godheid voor zover zij wordt benaderd buiten de sfeer van het menselijk eigenbelang, de zelfwerkzaamheid of de beeldelijkheid: hij verwijst als zodanig meer naar een gesteldheid van de ziel (vgl. Cl. 60/147) dan naar een of ander onderscheid van de scholastieke theodicee:

> Sy nam in dit en dat recht d'wesen des Gheminden
> (Bl. R. 127/333, str. 3)

of

> Den minnaer Godts heeft een verlangen /
> Die weet wat van die waerheyt is /
> Godts wesen puer bloot aen te hanghen /
> Als sijn spijs ende laveniss' (Dr. All. 47/88, str. 2)(100).

Het is niet onmogelijk dat Lucas met *wesen* nog de Godheid bedoelt als het samengaan van *esse* en *essentia,* van wezen en wezenheid, wat terzelfdertijd de meest gereduceerde en meest omvattende omschrijving is van God; hoewel dit nergens expliciet in de liederen tot uitdrukking komt, zou men

(99) Reeds op grond van de talrijke doctrinaire strubbelingen die rond het gebruik van deze termen werden gevoerd kon A. DEBLAERE besluiten: 'Nous sommes ainsi avertis de ne pas vouloir chercher à tout prix un sens spécial très élevé à ce terme' (*o.c.*, 1363). De heropleving van de mystiek in de jaren 1620-1630 leidt tot een modieus gebruik van de terminologie van het wezen, wat de waarschuwing van Deblaere zeker niet komt ontkrachten.

(100) Vgl. nog met Dr. All. 14/24, str. 2.

zulks kunnen veronderstellen van een kloosterling die in de scholastiek was gevormd[101]. Anderzijds zal Lucas' voorliefde voor deze Godsbenaming ook wel een symptoom zijn van de abstrahering van de Godsvoorstelling in de zeventiende-eeuwse mystiek, die op haar beurt is gegroeid uit de steeds radicalere formulering der ontledigingsmystiek: ontbloting en ontbeelding van de vermogens[102]. God als *wesen* is voor Lucas het logisch antwoord op deze ontbeeldingsmystiek: alles in de vermogens moet verdwijnen wat niet is *eenen klaeren onbegrijpelijcken Godt* (vgl. Cl. 62/152). Als equivalentvoor *wesen* treedt in de liederen vaak het eveneens abstraherende *Een* op[103]:

> Op eyghendommen gheen en viel
> Van t'hooghste wesen mijne ziel /
> Om tot vereeninghe te komen
> Van dat soet onghemeten Een /
> Dat met een bloodt ghemoedt alleen /
> In't Cloosterken maer wierdt vernomen (Cl. 11/27, str. 5).

Dergelijke voorstellingen corresponderen in elk geval beter met de grondtendensen van Lucas' oeuvre (het *ont-worden*, het mystieke *sterven* in de zin van een totale ontbloting die tot de mystieke voltooiing voert) dan het minder frequent voorkomende *Bruydegom.*

Ten slotte heeft *wesen* een aantal algemenere, niet zo gedifferentiëerde of, zo men wil, niet-technische betekenissen. Deze zijn zelfs vanuit hun context, soms dubbelzinnig en moeilijk omschrijfbaar. Zo kan *wesen* nog betekenen:

- s c h e p s e l : wat wesen dat die ziel'bevecht (Hs. nr. 130, fol. 108v.-109v.)[104],
- l e v e n , b e s t a a n : als wat wesen oft wat leven heeft (Br.R. 35/85, str. 2), soms met de bijbetekenis van het gebeelde iets (tegenover het *onwesen* of het *niet*): T'moet al door een verdwyn
  dat wesen heeft te niet (Hs., nr. 155, fol. 130v.-131v., str. 2; vgl. str. 7)[105].

(101) HILARIN van Luzern, *Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens*, in *Liber memorialis fratrum minorurm S. Francisci Capuccinorum quarto iam pleno saeculo ab ordine condito,* Rome, 1928, blz. 79-130 en Hildebrand, VIII, blz. 638 e.v.

(102) Vandaar ook de moeilijkheden over de voorstelling en de rol van de Christusfiguur. Cfr. hfst. VIII (vol. II).

(103) Geliefkoosde Godsbenaming van o.a. J. Tauler. Staat tegenover de *menichvuldigheydt* eigen aan de zelfwerkzaamheid van de vermogens:

> 'K'had een versaecken van alt'gheen
> dat menichvuldigh in my scheen /
> Om d'eenich Een daer ick naer haeckte (Cl. 11/27, str. 8)'.

Vgl. Cl. 62/152, str. 7.

(104) Een lezer van het hs. vond deze combinatie wellicht niet geschikt. Boven *wesen* schreef hij *viant* dat op zijn beurt werd vervangen door *letsel.*

(105) Vgl. met:

> Sy staen / met onverbeelde sinnen /
> Ontbloot van al dat wesen maeckt /
> Vertrocken in haer niet van binnen /...
> (Dr. All. 29/54, str. 4).

In deze laatste betekenis refereert de term naar de terminologie van het *on-wesen*, en staat als zodanig totaal in tegenstelling tot de notie van stabiliteit, alleennoodzakelijkheid, die in de toenmalige literatuur graag met *wesen* wordt verbonden[(106)].

- z i j n s w i j z e , l e v e n s w i j z e , o p t r e d e n , b e s t a a n s r e d e n :

> Haer wesen is een ontworden /
> Sy staen in haer nietheyt altoos (Dr. All. 31/58, str. 12).

Verwesent of *gewesent* drukken een toestand van vereniging uit met het *wesen* zoals Lucas het meestal opvat (God). Zoals aangetoond, is een exemplaristische ondertoon hier nog vaak waarneembaar. Men hoede zich echter voor overdrijving[(107)]: een typische term als *wese(nt)lijck* komt zelden voor en lijkt beperkt tot Cl. en het ontwerp in het hs. Wij wezen op de verzen die het *verstandt* als *weselijck vermogen* onderscheiden van het zelfwerkzame verstand[(108)] en een lied uit het hs. situeert de goddelijke aanraking in het domein van de wezensgrond:

> Ia om zyn roeryngh'overzoet
> te vatten weselick van binnen,
> verdoven wy, verstant en zinnen (Hs., nr. 161, fol. 136r.-137r., str. 5).

Vager reeds, maar nog herinnerend aan de bron van de antropologie van de inkeringsmystiek, klinken de woorden van *Godt-ghenietende* in Cl.:

> Vernielt moest ick heel in my zijn /
> Met al dat ick moecht noemen mijn /
> Om d'wesentlijck goedt naer te spoeden /
> Om met diep-grondighen toe-keer
> Door liefde bloot te jaeghen seer
> Naer t'Cloosterken der overvloeden (Cl. 11/27, str. 4)[(109)].

In enkele gevallen geeft *verwesent* een vereniging met Christus weer. Zulks herinnert aan de spiritualiteit van de *Peerle* en de *Tempel onser sielen*, die aan het wezenlijk leven een specifieke, en tegenover Herp nieuwe, christologische dimensie verleent, d.w.z. het als een geassimileerd-zijn met Christus voorstelt. Wij zullen er elders op wijzen dat verzen als

> In die doodt Christi stondt verwesent haren grondt (Bl. R. 24/58, str. 4)

en

> En stondt verwesent heel / in die ghecruyst daer hinck
> (Bl. R. 42/101, str. 4)

(106) Cfr. A. DEBLAERE, *o.c.*, c. 1351.
(107) Vgl. n[(99)] blz. 209.
(99) Reeds op grond van de talrijke doctrinaire strubbelingen die rond het gebruik van deze termen werden gevoerd kon A. DEBLAERE besluiten: 'Nous sommes ainsi avertis de ne pas vouloir chercher à tout prix un sens spécial très élevé à ce terme' (, 1363). De heropleving van de mystiek in de jaren 1620-1630 leidt tot een modieus gebruik van de terminologie van het wezen, wat de waarschuwing van Deblaere zeker niet komt ontkrachten.
(108) Cl. 62/152, str. 9.
(109) Zo althans interpreteer ik de combinatie *wesentlijck* en *diepgrondighen toekeer.*

dienen gelezen te worden tegen de achtergrond van deze spiritualiteit, en wel zoals zij in Canfelds *Regel* tot een originele vernieuwing was gekomen. Nu al stippen wij aan dat de term in deze context bij Lucas een overwegend intentioneel en affectief karakter bekomt(110).

(110) Cfr. hfst. VIII (vol. II).

Een hapax legomenon is *een-wesigh*:

> Geluckich is die ziel voorwaer /
> Die ghy / o Heer! verkiest /
> Want ghy u heel uytstort in haer /
> Daer sy haer in verliest:
> Wonder is't hoe ghy haer aen-raeckt
> Die haer in u *een-wesigh* maeckt (Dr. All. 62/118, str. 8).

Stondt er *met u*, dan was de interpretatie eenvoudig: Gij, o Heer, die haar met u verenigt, één van wezen met U maakt. *In u* brengt misschien een bijkomende nuance: *een-wesigh* worden is de '*ver-een-voudiging*' die de terugkeer in het wezen met zich meebrengt, de éénwording, het wezenlijk worden van de vermogens.

B. Hoe de terminologie van het *on(t)wesen* zich tot de termen *wesen, verwesent* e.d. verhoudt, werd al gedeeltelijk aangetoond. Zij biedt geen bijzondere semantische moeilijkheden; men mag haar nooit losdenken van het grote axioma van Lucas' werk, dat de hele mystieke opvaart voorstelt als een leven door het sterven: hoe groter het zelfverlies, hoe groter en intenser de vereniging met God. Hoe Lucas dit *on(t)wesen* interpreteert, bleek al uit de correcties en restricties waarmee hij deze terminologie omringt. *Ontwesen* behoort net als *verdwijnen, ontweten, ontbeelden, swijghen, ontworden,* etc., tot de beeldspraak van het sterven. De term verschijnt niet in een ontologische maar in een ethische context. Een omschrijving ervan zou men kunnen lezen in een lied uit het hs.:

> Zij en wilt niet, die zy is, wesen,
> maer Godt alleen voor haer pur wesen nemt
> (nr. 121, fol. 101r.-102r., str. 3).

Het 'die zy is' slaat op het hele complex van de op zichzelf gerichte, zelfwerkzame mens. In de vernieting wordt de ziel *in een ontwesentheydt verheven* (Bl. R. 50/120, str. 1), d.w.z.:

> Bloot stondt sy daer van haer ghedachten /
> Sy stondt daer buyten haer ghemerck;
> Noch will'en vondt sy in 't verwachten /
> Noch eyghen roeringhe in't werck:
> Sy was ghelijck haer selven quijt (*ib.*, str. 2).

Hetzelfde *silentium* of zwijgen der krachten (*Gheen van mijn krachten al en hoord'ick daer*) wordt in Cl. als een toestand van *weseloos*-zijn omschreven:

> Ghelijck als weseloos weerhiel ick my (36/84, str. 4)

of, zoals in het hs.:

> t'is wonder, hoe dit swijgen pur,
> int'cloosterken, ontwesent mijn natur' (nr. 162, fol. 137r.-v., str. 5).

In een lied gewijd aan de *ontwordentheyt* zegt de *Godt-soeckende* tot God:

> Ghelieft het U dat Ic verdwyn
> en moet ic heel ontwesent zijn,
> en ist'al niet, dat in my staet,
> en minn'ic u recht uuter maet',
> hoe en zoud'ic int'cloosterken ten gronde,
> niet gaen te Niet, dat ick my in my vonde?
> (Hs. 151, fol. 127r.-128r., str. 6)

Het *wese(n)loos* zijn of de *ontwesentheydt* bevinden zich naar de betekenis op dezelfde hoogte van de 'wijzeloosheid'. Zij drukken de toestand uit van de ziel, die voor de lijdelijkheid, eigen aan de mystieke ervaring, ten volle ontvankelijk is geworden:

> Als weseloos in een Godt lijden
> Van alles bloot getoghen af (Bl. R. 52/125, str. 3).

Het blijft echter tot één van de verwarrendste aspecten van Lucas' mystiek taalgebruik behoren, dat deze op de mystieke ervaring gerichte ontlediging der krachten zowel door *weselijck* (cfr. supra *het verstandt naer weselijck vermoghen*) als door *weseloos* kan worden weergegeven.

Soms verkrijgen de termen een directer ervaringskarakter: zij geven dan het zelfverlies weer als een extatisch wedervaren, waarbij de ziel zich a.h.w. aan zichzelf ontvoerd weet, en in verrukking Gods handelen ondergaat:

> Hoort hoe dat stond in dat Vernieten
> Die Salighe / daer Godts invlieten
> Haer lijden de' der sielen feest:
> Hoe dat sy als in een ontwesen
> Te syn scheen uyt haer self gheresen
> En van d'ingeesten Godts ontgeest (Bl. R. 52.125, str. 1).

Overwesen, over-weselijck

De term *overwesen* (*over-weselijck*) komt bij Lucas een vijftal keer voor; naar de betekenis verschilt hij niet zoveel van het traditionele gebruik van *verwesent* en van *weseloos*: in het *overwesen* zwijgen de krachten en de zinnen[(111)]:

> - Wat ick begrijpen kost /
> Moest zijn een creature /
> K'moest daer van zijn verlost
> In over-wesen pure (Cl. 62/152, str. 4),

(111) Dit is de opvallendste constante die in deze teksten aanwezig is. Zij valt samen met het verborgen-bij-God-zijn dat in citaat 2 en 3 gesuggereerd wordt. Waar in een term als *weseloos* de vernieting der vermogens wordt uitgedrukt, heeft *overwesen* het uiteraard over het *over-troffen* worden van de krachten: 'Het over-weselijck geniet...dat over-treft verstant en sinnen...'. Beide termen veronderstellen derhalve een *wesen* dat niet kan gelijk zijn met de grond der ziel.

- Gevloden is sy daer / daer sy leeft sonder sorghe /
  In't overwesen claer / met haeren Godt verborghen...
  (Dr. All. 46/87, str. 2),

- Het over-weselijck geniet /
  Van dat vermaeck van die genuchten /
  Die't eeuwich goet de ziele biet /
  Zijn soo wenschbaer / soo soete vruchten /
  Dat over-treft verstant en sinnen /
  en alle schepselen ont-ooght
  Het ghen' dat daer blijnckt van binnen /
  Daer Godt hem tot die ziele boogh (Dr. All. 67/88, str. 7)[112].

Eenmaal drukt de term Gods transcendentie uit:

Wegh was sy heel / sy was verloren
S'en vondt gheen wesen meer;
Alleen quam haer te voren
Dat overwesen van den Heer'...(Bl. R. 101/256, str. 6).

Overwesen staat tegenover het *wesen*, dat moet verdwijnen, *ont-wesent* worden. Van het subtielere onderscheid, dat in de oudere inlandse mystiek gold maar nooit erg duidelijk was, zijn de sporen onder de nevel van een nog veel onbepaalder en modieus taalgebruik haast onzichtbaar geworden[113].

Besluit

Het mensbeeld van Lucas van Mechelen wortelt nog helemaal in de tradities van de inkeringsmystiek. Dit blijkt niet alleen uit de benamingen van het zgn. geestelijk deel van de ziel, maar ook uit de wijze waarop de dichter deze terminologie aanwendt. In dit opzicht bewegen de liederen zich in de nabijheid van het *Ryck Godts* en *Bruydegoms Beddeken*, werken die zich globaal buiten de terminologische vervlakking weten te houden die de zeventiende-eeuwse mystiek aantast.

Zulks betekent evenwel niet dat Lucas aan de oriëntering van de eigentijdse mystiek en haar taalgebruik is ontsnapt. Eén der belangrijkste aspecten van het exemplaristisch erfgoed, de trinitarische gebeeldheid van de vermogens, blijft bij hem, zoals bij de Boschenaar en zovele andere tijdgenoten, achterwege. Nieuwe accenten, zoals de ethische voorstelling van de grond en het typisch gebruik van *voncke* in de context van de problematiek van de actie en de contemplatie, zetten zich ook bij Lucas - bescheiden - door.

Het mag merkwaardig heten, en het pleit voor de dichter dat de opvallendste betekenisverschuivingen en voorkeuren die zich bij het gebruik van de traditionele termen manifesteren, samenvallen met de grondbegin-

(112) Vgl. nog hs., nr. 157, fol. 132v.-133r., str. 4.
(113) Vgl. A. DEBLAERE, *o.c.*, kol. 1356-57 en 1360.

selen waarop hij de mystieke opgang uitbouwt. Is zulks minder frappant voor de affectieve richting die Lucas' mystiek ongetwijfeld inslaat - wij herinneren aan het vrij kleurrijke gebruik van de term *vonck* -, de stuwing naar het mystieke sterven of ‘ontbloot worden’ drukt haar stempel op vrijwel elke term. De frequentie waarmee adjectieven als *pur, bloot, vry, ledigh* e.d. voorkomen naast *grondt* en *ghemoet* reveleert niet alleen een neiging tot een pleonastische hyperboliek, maar is vooral een indicatie van het basisbeginsel der ontlediging. Dit komt het duidelijkst tot uiting in de terminologie van het wezen, die Lucas af en toe in moeilijkheden brengt. In dit geval heeft bovendien de moeilijk grijpbare factor van een modieus taalgebruik meegespeeld.

Het was niet onze bedoeling in Lucas' taalgebruik ter zake enige originaliteit te ontdekken. Het was wel noodzakelijk deze belangrijke praemisse van zijn mystiek in haar technische verwoording op te helderen. Slechts op deze wijze kunnen wij de taal die de *ziele* in haar relaas over *Den bliiden Requiem*, het verblijf in het *Cloosterken* en het afscheid van *Den droeven Alleluia*, spreekt, beluisteren en begrijpen.

Bijlagen

Bijlage I: De levensschets van Lucas uit de editie 1674.

[1] Dese alder edelste Liede-boecken, te weten den *Blijden Requiem* ende *Den*
[2] *Droeven Alleluia*, ende *'t Cloosterken der Geestelijcke Verrijssenisse*, sijn ghe-
[3] maeckt door eenen seer verlichten P. Capucijn by naeme *P. LUCAS, Genitser*
[4] van geboorte: den welcken cloeckelijck af gescheyden sijnde van al dat den
[5] mensch lief heeft, om alleen te rusten in Godt, een jeder oock soeckt voor te
[6] stellen, de liefde ende het soet genieten Godts, ende deelachtich te maecken
[7] vanden Geestelijcke troost, ende Goddelijcke wellusten die hy was genietende.
[8] Ende alsoo hy wijs was ende seer verstandigh, cloeck van stemme ende vro-
[9] lijck van geest, ende vervolghens bequaem om de Religie grooten dienst ende
[10] onderstandt uytwendelijck te doen, het heeft nochtans den Heere belieft hem
[11] te doen senden een groote heescheyt op de borst, die hem tot de doodt is by
[12] gebleven, om dat hy hem voor-schickt hadde om te wesen een instrument
[13] waer door den H. Geest besonderlijck soude werken, ende als een canael waer
[14] uyt souden vloeyen soo veele edele verheven ende Goddelijcke dichten, de
[15] welcke voorwaer niet ghemeyn noch van kleynder werden zijn, maer vol van
[16] een alder-verhevenste Mysticke Theologie; hoe wel seer verstandelijck ende
[17] soet vloeyende in de begeerighe ende Godt minnende herten, inder voeghen
[18] dat die de selve devotelijck met een liefde tot de waerheyt comt te gebruycken,
[19] ondervinden sal, dat sijn herte daer door gedurigh ontsteken sal worden als
[20] met vierighe schichtiens, ende aldus met blijtschap, ende vroyelickheydt des
[21] herten sal moghen gheraecken tot die *schoonheydt des vred's, ende tot een*
[22] *rijcke Ziel-ruste in Godt, die alle verstandt te boven gaet.*

[23] Desen goeden Religieus dan, hem vindende onbequaem door het voor-
[24] seyde accident, om alle uytwendighe oeffeninghen uyt te wercken ende van
de
[25] selve ontslaghen, heeft hem met een goeden jever tot inwendighe begeven;
[26] ende den wille Godts hier in kennende; gevolght den raet van eenen sekeren
[27] audt Vader, die aen sijne Discipelen seyde *blijft in u Celle, ende sy sal u alle*
[28] *dinghen leeren*, Soo is desen goeden Man oock geworden een lief-hebber van
[29] de selve; ende dat met sulck een onder-vinden van dese waerheydt, dat hy
[30] in alle sijne schriften, niet anders en leert, noch geen noodigher oeffeninghen
[31] aan en wijst als een by-blijven Godts; ende want hy onder-vondt hoe lichte-
[32] lijck dit By blijven beschadight wordt, ende dat den meestendeel van goede
[33] menschen hun selven paeyen, met menighvuldighe samen-spraecken ende
veel
[34] vraghens, waer van den Apostel Paulus seydt *Dat sy altijdt sijn leerende, ende*
[35] *noyt en commen tot de kennisse der waerheydt*, veel min tot het uyt-wercken
[36] der selver, over-sulckx vertrock hem van alle gemeynschap, niet alleene der
[37] wereldtlijcke menschen, maer oock soo veel als hem bequamelijck naer sijnen
[38] staet mogelijck was, oock van het geselschap sijnder mede-broeders: als't hem
[39] somtijts gebeurde uyt zijn Celle komende dat hy eenig renconter van Reli-
[40] gieuzen voorsach ofte eenige aen-spraek die tot d'eere Godts niet noodich en
[41] was, keerde met een soete behendigheydt wederom tot de selve om niet berooft,
[42] oft ten minste niet vermiddelt te worden van sijnen soeten voor worp,
[43] nochtans hy wenste alle menschen te connen geven het goed dat hy was ge-
[44] nietende, ende wederom uyt te storten dat hy hadde ontfanghen, alsoo gy inde
[45] naer-volghende Liedekens sult vinden, oft kont mercken, want hy heeft meer
[46] door onder-vinden geschreven, dan door speculatie oft lesen van andere

[47] Boecken. Aengaende de deughden van desen dienaer Godts, dese sijn van
[48] hem geoeffent geweest op een alder-edelste maniere, doende sijn nature ster-
[49] ven met cracht ende vroyelickheyt, heeft de selve veel ont-trocken in eten,
[50] drincken, slapen etc ende sy selve niet gegeven als dat hy niet derven en cost,
[51] soo dat sijn principaelste oeffeninge was de grondige verloocheninge sijns selfs,

[52] stervende dach voor dach duysent minne dooden, ter liefde van sijn opperste
[53] goet t'geen hem al luttel docht, soo dat hy alle de hoecxkens ende camerkens
[54] der eygen liefde, ende der recht-schijnende meyningen, daer het meesten-deel
[55] der geestelijcke menschen valschelijck in rusten, ende waer door veel verleyt
[56] worden, tot den grondt toe uyt gegraven heeft, soo dat hy oock belijt dat hy
[57] wel duysent verloocheningen hadde, in alle de dingen in de welcke hy Godt
[58] was soeckende, soo dat-men claerlijck can oordelen dat sijn meeste deught
[59] ende alle het ciraet van sijne siele van binnen was, ende dat in soo grooten
[60] edelheyt, ende puerheyt, dat die van niemandt beter als van Godt alleen be-
[61] kent is geweest.

[62] Oversulckx om V.L. voor-te-stellen een staelken van sijn innig ende ver-
[63] borgen leven, sullen dienen dese dry Boecken, in de welcke men de edelheyt
[64] van sijnen geest naer ons cranck verstant sal eenichsins mogen bespeuren de
[65] welcke Leeren, hoe wy sullen uyt doen den ouden mensch door het versterven
[66] van al sijn quaede begeerlijckheden, ons met Christelijcke deuchden becleeden,
[67] ende onse ziele tot de volmaeckheyt voorderen inder voegen dat alle begeerige
[68] zielen hier groote hulpe ende bijstant sullen vinden, want sy hier ontdecken
[69] sullen veel verborgen minnelijcke gebaende weghskens; hoe te weten de
[70] Godt minnende ziele door het bemercken van het lijden ende naer-volgen van
[71] het leven Christi, door een ontblooten van aerdtsche goederen, hoe sy door
[72] sterven ende ontblooten tot een inwendige ruste quaem, ende hoe sy in 't ver-
[73] lies van d'eygen liefde de liefde Godts vondt, hoe sy haer in den dach in alle
[74] wercken ende occasien was dragende, voorder hoe sy haer vernietde voor
[75] Godt, ende haer wierp onder alle menschen, waer door sy de deucht van oot-
[76] moedigheyt bequam; ende door de selve clom op den berch des vred's, daer
[77] haer niemant den vrede en cost benemen, ende de deughden die sy daer
[78] vrochte, oock de vreught die sy daer was genietende; hoe sy aen de Zee
[79] quam, teweten hoe Godt haer kennisse gaf van alle de eygendommen die den
[80] mensch werckt in het overvaren van een Geestelijck Leven ende in Godde-
[81] lijcke saecken, hoe sy doen quam in een woestijne van afgescheydentheyt, ende
[82] haer afscheyde van alle uytwendige saecken, dat oorsaecke was dat sy
[83] minnelijck tot Godt geraeckte, oock wat wijsheyt haer daer gegeven wiert, etc.

[84] Sommige dan abuseren hun seer, die van opinie sijn dat dese Liedekens
[85] van een andere goede Ziele, die hy dirigeerde soo sy seggen souden gemaeckt
[86] sijn, want die hem familier sijn geweest getuygen dat hy noyt directie van
[87] iemant heeft willen aenveerden, hoe wel hy daer toe instantelijk versocht is
[88] geweest, ende dat alles om met meerder getrauwicheyt te vervolghen ende te
[89] bewaeren de suyverheyt van sijn herte in sijne lieve afgescheydentheyt.

[90] Dit en sal hem niemant verwonderen want alle geesten loven den Heere,
[91] ende elck vervolght sijnen wegh die Godt van hem begheert, als hy oock ghe-
[92] daen heeft, waer-door in hem op-ghegaen zijn alle dese schoone lichten, die
[93] hy in sijnen gheest was ondervindende, die hem alsoo besich hielden dat hy
[94] des nachts vande Mattenen af niet meer en sliep, overvloyende in dese hemel-
[95] sche dichten, die soo goddelijck zyn ende soo vol wijsheyt dat het te verwon-
[96] deren is, ende de effecte die van de selve ghecomen zijn, sijn soo menich-
[97] vuldich, dat een groot getal van innighe zielen die de selve gebruyckt hebben,
[98] getuygenisse geven van het groot licht ende hulpe die sy van dese Boecken

[99] ontfanghen hebben, door wiens versoeck men beweeght is geweest de selve
[100] wederom te doen drucken, op dat de begeerighe zielen hier door verlicht
[101] ende versterckt zouden worden, ende vinden in den selven eenen seeckeren
[102] ende vasten leydtsman op den wegh, ende eenen getrauwen raedtsman in alle
[103] haer oeffeninghen, ende twijfelachtigheden waer door sy tot haer laetste eynde
[104] gheluckich sullen geraecken, want hy altijdt wijst op den haet sijns selfs, ende
[105] een alder suyverste Godt meynen. T'is hier oock dat alle menschen materie
[106] vinden naer haeren staet, soo beginnende, als voortgaende, ende volmaeckte.

[107] Dat hem dan niemant en verontwerdige dese schriften te lesen hoe gheleert

[108] dat hy oock sy, hem laetende voor-staen datse gestelt zijnde in liedekens, niet
[109] bequaem noch dienstich en souden wesen dan voor vrouw-persoonen; Maer
[110] dat sy geiren belyden met den H. Bonaventura, dat de vrouwkens, om de
[111] wille van haer eenvoudicheyt, losheyt, ende onbecommertheyt, hier toe veel
[112] bequamer zyn als groote verstanden; Oock en sullen de Vrauwen ten sy datse
[113] met een mannelijck gemoet, door wijsheyt ende cracht naer desen schadt gra-
[114] ven; noyt segg'ick de verborghen rijckdommen die daer onder schuylen ont-
[115] decken, want ten is niet genoech dese Liedekens wel te singen maer daer moet
[116] acht genomen worden op den sin ende bedietsels, de selve smaecken ende ge-
[117] voelen, alsoo den Autheur genoech heeft te verstaen die aengaende de Mys-
[118] ticke Theologie wel ervaeren ende van den H. Geest geleert ende onderwesen
[119] is gheweest, in kennisse ende wijsheyt, die Godt is gewoon te geven aen de
[120] gene die hem in suyverheyt des herten aenhanghen ende beminnen; welcke
[121] wijsheyt al de wereldt niet bekendt en is, om datse niet en is uyt vleesch ende
[122] bloet, maer vanden geest des waerheyts, niet uyt menschelijcke subtylheyt oft
[123] scherpsinnich vernuft en spruyt, ende hy heeft door ene suyverheyt des levens
[124] alles door experientie ondervonden, door welcke hy openbaert veel Godde-
[125] lijcke secreten die den wech verlichten ende heeft uytgeput het merch van
[126] de Evangelische leeringhe.

[127] Maer alsoo naer menichvuldige gratien die den Heere hem was jonnende,
[128] hy somtijts sy selven presenteerde om te lyden alle smerten en miserien, soo
[129] heeft den Heere hem commen besoecken, inwendich met groote perssen ende
[130] desolatie: hij was oock geslagen in het lichaem met swaere pynen, als den
[131] steen, met ulceratien in de blase, soo dat het somtijts seer compasselijck was
[132] hem te sien in sulck een droeve gesteltenisse, maer lyde dit al met groote gelycki-
[133] cheyt des gemoedts, hy was oock seer gequelt met groote debiliteyten, soo dat-
[134] men hem snachts naer den twaelfen dagelijcks communiceerde, wesende het
[135] meeste solaes in al zijn lyden, ende heeft sijn leven geeyndight in groote ver-
[136] duldicheyt, achter-latende veel goede exempelen, ende hemelsche schriften van
[137] de welcke de manieren van spreken als is in dicht, met alderhande verscheydentheyt
[138] vermaeckt, den stijl claer ende vloyende, de termynen volghens den
[139] heys van de materie, de welcke hebben meest al hunnen oorspronck uyt de
[140] H. Schrifture, ende dat uyt de alder-minnelijckste woorden, die den H. Geest
[141] gebruyckt heeft om de zielen in sijn liefde te ontsteecken, ende haer de selve
[142] oock kenbaer te maecken, soo in het boeck der sangen, in de psalmen van
[143] David, ende meer ander Propheten.

[144] Dese zijn gestelt onder een maniere van samenspraecke waer in hy dickwils
[145] gebruyckt dat woort, reviere, berch, weyde, zee, woestijne etc. vande welcke

[146] den Prophete Oseas 3. cap. seght *Siet ick salse soetelijck aenspreken en ley-*
[147] *dense in de woestijne*, Den Prophete David *wie sal my vederen geven als van*
[148] *eene duyve ende dat ick sal vlieghen ende rusten siet ick hebbe my verre ge-*
[149] *maeckt al vliedende en ick bleef woonen in de woestijne* Cant. 6. wie is dese
[150] die op-climt door de woestijne? als wederom David Psalm. in zijn 23. Cap.
[151] *wien sal der klimmen op den berch des Heeren, oft wie sal staen in sijn H.*
[152] *Plaetse, die onoosel van handen is, ende suyver van herten, die niet te vergeefs*
[153] sijn ziele heeft genomen. Prophete Ezechiel. *Ick sal mijn schaepen voeden op*
[154] *de berghen van Israel, inde revieren, ende in alle de woonsteden der aerden,*
[155] *ende in de alder- overvloedighste weyden, ende op de hooge bergen, sullen*
[156] *haer weyde wesen, daer sullen sy rusten in groene cruyden, in vette weyden*
[157] *sullen sy gevoet worden, op de berghen van Israel, ick sal mijn schaepen voe-*
[158] *den ende ick salse doen rusten seyt den Heere Godt*: wederom David in zijn
[159] 42. Psalm. Sent uyt u licht ende uwe waerheyt dese hebben my geleydt ende
[160] gebracht tot uwen H. Berch etc. ende voorts meer ander minnelijke woorden
[161] waer van de H. Schriftuere vol is.

[162] Om dan de edelheyt ofte den gront van dese dichten te verstaen is van
[163] noode een achter-volghen ende dadelijcke experientie van de selve, oock door

[164] een inwendich *sien ende smaecken dat den Heere soet is*, met een grondich
[165] af-sterven van alle creaturen ende een volcomen overgeven sijns selfs aen
[166] Godt; ende in alle sijn wercken te hebben (een dadelijck Godt meynen) Die
[167] dese boecken op des maniere gebruyken, sullen daer schoone ende suyver
[168] leeringhen in vinden. Men sal hem oock niet laten verdrieten, al ist datmen
[169] terstont dese maniere van spreken niet en verstaet, maer de selve liedekens
[170] dickmael singende oft herlesende oock selve behoeffende sullen seer verstan-
[171] delijck worden, ende seer aengenaem, want sy sullen in al uwen aerbeyt, op
[172] den wegh, ende in alle occasien u menichmael invallen met een bysonder aengenaem
[173] vreucht ende verheffinge des gemoets, oock kennisse geven van groote
[174] waerheden die u dickwils onbekent zyn, ende menichmael noodich inde oc-
[175] casie daer gy u sult vinden.

Bijlage II: Offer-dicht aen den Heyligen Geest.

Dit aanvangsgedicht van Dr. All. in de ed. Amsterdam 1688 is in geen van de vorige drukken te vinden. Het gedicht, dat een doublure van het *Eechendicht* uit Bl. R. voorkomt, is waarschijnlijk niet authentisch (Dl. I, hfst. II, B. blz. 45-46). Vermoedelijk stamt het uit de kringen van de Amsterdamse uitgevers van Lucas' liederen. De gecursiveerde woorden in de druk zijn hier ook cursief weergegeven.

O Heyl'gen Adem Godts, ô driemaal *Heyligh Geest*,
Met Godt, in Godt, self Godt! van eeuwigheyt geweest,
Uyt Hemels *Vuur* en *licht* van eeuwigheyd *gevloten*,
Die alles vormt en beeld, en wond'ren hebt ontsloten
Van eeuwigheyd in tijd, 't verborgen openbaart,
En d'afgeweeken Ziel weer met Gods *wijsheid* paart.
Ik kom *ten ander-maal*, 't geen ik van u ontfinge,
Tot uwe roem en eer, u weder toe te singen:
De *grondstem* is mijn *Niet*, de *boven-zang* uw *Al;*
Dat is het recht accoort dat u behagen zal.
Uw lieffelijk geluyd, uw leevend-makend sweven,
Moet aan der Zielen grond een Godlijk leven geven,
Dan singht gy door haar stem, dan speelt gy op haar snaar,
Dan leeft sy maar voor u, dan is sy dood aan haar:
Gy prent hier in de ziel, en toont de naaste wegen
Waar door die zalige dat sterven heeft verkregen
Uw minnelijken trek, uw liefde over-puur,
Die leert alleen met vreught, af-sterven de natuur;
Gewilligh onder 't kruys, sy uyt haar selven scheydet,
En word van *Charitas* in 't Wesen ingeleydet:
Versonken in haar *niet*, aan eygenheden dood,
Vervult haar uwen *Al*, sy word in u ver-goodt.
O eenigh, eeuwigh *Al*, uw *kracht*, uw *licht*, uw *leven*,
Blijf, door uw *wijsheid* in der zielen-grond geschreven.

O *uytvloet* van Godts *kracht* en *licht*
Tot u zy alle lof gericht.

Bijlage III: De nieuwe (?) liederen uit het handschrift Bale.

(277)-(278)

Een schoon nieu Liedeken van een godtvruchtige Ziele
selve haer seer verblyende om datse sich heeft ghe-
offent in diversche schoone deugden.
stemme O Godt nu is den dach Ghecomen.

Noch weet ick een siel uijtghelesen
Vol [h]ooghe deucht
Die in haer heeft dat salich wesen
Gheheel verheucht
Sij is van t'arderyck heel ghescheijden
In Godt ghevoert
Godt heeft ghemaeckt van aerde
Beijden een onberoert

Sij is voor Godt gheel uijtghelesen
Gheheel verclaert
En al in een godt-formich wesen
Jn ure bewaert
Dat sy vercregh door dat vertijden
Van die nateur
Al haer vermaeck
Vindt zij int lyden de Createur

Gheen teghenteijt en dede haer vlieden
Noch sijn ontrust
Om haer geheel ten besten te lijden
Is zij verlieft
Het sterven doet haer in Godt Leven
Tot haerder baet
Zij willet bloot al om Godt leven [geven?]
Hoe dat daer gaet

Van lief en leet is sij ontslaghen
Tis al blijtschap
En al aen haer grondich te waghen
In dien schat
Daer alle goet in is te vinden
Met wilden groot
Zij wilt alleen haeren beminden
Aenhanghen bloot

Gheen leven en kan in haeren baeren
Noch in haer sijn
Zij is over de Zee ghevaren
Naer de Wostijn
Al naer de woeste wildernissen
Naer haeren lust
Daer sij niet Godt en can ghemissen
En in hem rust

Ghelyck een water stille staende
Gheheel onberoert

Is sij die stemme Godts gaede slaende
Dat innich wort
Dat tot haer sprack met een stil swighen
Zonder gheluyt
En lief en leet voert sij Godts lijden
Die puere Bruijt.

(281)-(282)

Een schoon nieuw liedeken van een devote siele
haer selven grootelickx verblyende om datse was
ontsteken inde brandende liefde van Christus Jesus
Op de wijse: Eijlaes, Wat groote smert
Ghevoelt mijn hert etc.

K en can niet meer Riep sij o heer'
U liefde brant mijn hert te zeer'
Die daer in liefde was verslonden
Het was die zeer devote ziel
Die door den brant der minne wonden
Dickwils in een flaute viel.

Sij was ghestorven in den heer
Haer herte en cleefde nimmermeer
Aen vuijl verganckelycke saeken
Met wat een wonderlyck plejsier'
Most haer den Bruydegom vermaken
Die soo brande int minne vier

Maer wie van ons en soude niet
Alhier verdraegen wat verdriet
Om in Godts liefde alsoo te branden
Ik en weet voorwaer geen meer pleijsier
In dese werelts schoone Landen
Dan het ghenieten van dit vier.

O liefdelijcken soeten brant
Daer sy doen haer hert in vant
Mocht ick den selven eens ghenieten
Gheen dinck en soude mij vallen suer
En noijt en soudet mij verdrieten
Te versterven mijn Nateur

Ick hope nochtans een corten tydt
Als dese Ziele te sijn verblydt
Ende oock doorwont met minne wonden
Maer tsal mij coosten vleesch en bloet
Eer ick soo seer in Godt verslonden
Wesen sal met mijn ghemoet

Want sonder pijn oft sonder druck
Berryckmen selden dit gheluck
Ghij meughet dese Ziele vraeghen
Wat dat sij niet en heeft ghedaen
Om haeren Bruydegom te behaghen
Grondelick moest sij haer uytgaen

Bijlage IV: Tekst van de liederen besproken in Dl. III, hfst. IX (Vol. II).

a. Die Innighe: Hoe dat die Salighe in die Woestijne der inwendigher Afghescheydentheyt minnelijck in Godt versonck. (Bl. R. 101/256).

Op de Wijse: Ick ghinck een mael spaceren.

1

In Godt te zijn, vriendinn', versoncken /
Gaet boven alle vreught;
'T gheen' dat daer wordt gheschoncken /
Wist'die bly'siel in Godt verheught /
Die daer verniet stondt en verslonden
In 't diepste der hooghster afgronden.

2

Sy oeffende in wonder minne;
Wonderen minnen aerdt!
Dieper en dieper inne
Voerde haer hare neder-vaert:
Hoe hoogher dat haer Godt onthaelde /
Hoe leegher dat sy nederdaelde.

3

Godt schonck haer een Zee van ghenuchten /
Merckt wat die Siele de';
Sy ghinck den troost ont-vluchten /
Daer Godt haer overstroomde me';
Om in den Heer' te moghen rusten /
Ontliep sy alle Godts wellusten.

4

Waer quam sy dan met dat ont-vlieden?
Wonder waer dat sy quam!
Den Heere liet gheschieden
Dit wonder groot / dat sy vernam:
In eenen grond van duysternissen
Quam sy haer selven te ghemissen.

5

Daer stondt sy als in een ontweten
In die afgronden diep';
Sy hadd' den wegh' vergheten /
Waer dat sy door tot Gode liep:
Alleen onthiel sy dat sy moeste
Haer waghen in die duyster woeste.

6

Wegh was sy heel, sy was verloren,
S'en vondt gheen wesen meer;
Alleen quam haer te voren
Dat overwesen van den Heer';
Haer crachten smolten in dat Eene,
Dat was den wegh en anders gheene.

7

Met dat gheniet wierdt sy omvanghen /
Dat was dat haer door vloot /
Dat haer boven verlanghen

In alle salicheydt besloot:
S'en sach niet aen wat sy verteerde /
Die daer te Niet te gaen begheerde.

8

Al was den loop des weghs verholen /
En die Woestijne wijt;
Sy wist s'en kost'niet dolen /
Die haer self was in Gode quijt';
Sy ghonck / sy sonck / sy rijsde neder /
Daer sy voor een kreegh duysent weder.

9

Dat dalen was een claer verdwijnen
Van haren mensch'gheheel
In 't licht / dat sy sach schijnen
In haer vernedert opper-deel;
Daer Godt haer door sijn kracht verheven
Als leveloos in hem de' leven.

10

Uyt haer was sy naer haer ghedachten /
Sy was die Waerheydt naer;
Bloot stonden hare crachten /
Haer wesen was 't ont-worden maer;
Godt quam haer door sijn soet aenraken
Heel Goddelijck in hem te maken.

11

Gheheel uyt haer met ruste stille
Stondt sy in Godt ghevoert /
Gheraeckt was haren wille
Van Godts wil' / die haer hadd'gheroert:
Dat roeren Godts was eenen vrede /
Die haer in troost versmilten dede.

12

'T gheluck dat Godt haer quam t'ontluycken
In 't Wesen / dat sy sach /
Was d'overste ghebruycken
Des afgrondts / daer sy inne lach:
Den afgrondt was vol alle goeden
Van hemelrijcksche over-vloeden.

b. De Ziele van Godt geraeckt soeckt den wech om Godt inder waerheydt te vinden (Dr. All. 1/1)

Op de wijse: Beata Immaculata.

1

Ick hake / ick sucht' / ick waeke ick leef in ongeduer /
Ick lijde / ick vecht' / ick strijde / ick sterve die natuer:
'T is al om Een; en anders geen
Dat ick hier sucht / dat ick hier ween.

2

Naer 't lichte / naer 't soet gesichte van 't innich Hemelrijck /
Mijn herte met droeve smerte verlanght gedurelijck:
O claerheyt schoon! saligh vertoon'!
Laet sien eens u vreught ongewoon.

3

O leven! o licht verheven! die u genieten mocht /
Oft conde mijn duyster wonde tot u worden gebrocht /
Oft mijne pijn door u aenschijn
In rust gesalft noch eens mocht zijn.

4

Verkregen hadt uwen segen de bruyt eerstijts wel ras /
Met vreughden / die haer verheughden sy stracks voorkomen was:
Sy vont den dagh / daer sy naer sagh
Veel soeter dan-men wenschen magh.

5

Sy suchte naer haer genuchte / naer haren Bruydegom /
Met ruste die haren luste / stracks stilde wederom /
Die haer gevreet / in rust voldeet /
Met meerder troost dan hert en weet.

6

Door hoecken / door wijcken soecken met die Bruyt over-al /
Vol rouwe / door wegen nauwe / door-loop ick bergh en dal /
En 't aenschijn soet noyt en ontmoet
Van die my soo naer-loopen doet.

7

Maer stadigh 't aenschijn genadigh die te genieten quam /
Gevredight weet dat verledight van all's de vluchte nam /
Tot dat sy stondt in haren gront
Daer sy u bloot / o liefste vont.

8

Ick vinde dat ick beminde / u met soo puren trouw /
Vol welden dat my vergelden wel licht u liefde sou.
Dat ick misschien licht zoude sien
Meer rijckheyts dan ick wel verdien.

9

Die goeden die overvloeden in u vroyelijck geniet /
Ontfanghen / naer haer verlanghen / die ghy getrouwe siet /
Die naer u staen; die naer u gaen /
Die u alleen bloot hangen aen.

10

Mijn ziele / dat ick my hiele van alles af-gescheyt /
Daer mede in vollen vrede wierd'ick tot hem geleyt /
Licht zoudt ghy my / u aenschijn bly
O lieffsten! thoonen t'allen ty.

11

Daeromme / o Bruydegomme! want ick my geef tot u /
U straelen laet neder-dalen / thoont toch u aenschijn nu /
Mijns herts vermaeck / mijns troost oorsaeck!
Keert u naer my die naer u haeck.

c. Die Innighe: Dat Godt in 't Landt der heylighen die Salighe een Nieuwicheydt des Levens toonde, daer elck een d'leven te verliesen sochte. (Bl. R. 109/279)

geen wijsopgave

1

Dat landtschap oversoet /
Daer sielen al / daer alle uyt-vercoren
Met brandende ghemoet
Verteert / ver-niet / haers selfs stonden verloren;

Was d'eyghen stadt / die Godt besat /
Daer Godt al sijne vrienden wouw
Met liefde croonen hare trouw'.

2

Soo daer die siele quam /
Ghinck haer den Heer'sijn salicheden schincken;
Haer leven haer ontnam /
En liet in haer sijn eeuwich leven blincken:
O leven pur boven natur'!
Een Nieuwicheydts des Levens wast' /
Die in Godt hiel die sielen vast.

3

Hij sprack haer innich toe /
Hier rusten sy / daer ick in alles mede
Vry mijnen wille doe';
Dit is dat landt / dit is die blijde stede /
Daer ick Vriendinn'regnere inn';
Daer ick alleen de wetten gheef' /
Daer ick in alle sielen leef'.

4

Op wonderbaer manier'
Sterven sy al / haten sy d'eyghen leven /
Dat sy in s'gheests pleysier
Met eyghendom eerst'pleghen aen te kleven:
Elck roept tot my / o Wesen bly'!
Doodt ons / doodt ons / doet ons te niet /
En ons u eeuwich leven biedt!

5

Haer sien ick vrolijck aen /
In my hebb'ick haren gheest inghelaten;
Uyt haer zijn sy ghegaen /
Haer selven heel / haer eyghen leven haten:
Den ganschen wensch' van haren mensch'
Is / dat sy eens verwierden heel /
Dat ick mocht' wesen haer erfdeel.

6

Dit sprack Godt tot die Siel'
En schonck verheught sijn selven sijn beminde;
Die van haer selven viel /
En riep / o Heer'! wat ist' dat ick bevinde?
Waer heeft gheleydt my u goetheydt?
In u vind' ick een hemelrijck;
Houwt my in u toch eeuwelijck.

7

Wat wensch'ick meer dan u?
Wat wil ick meer dan u / van uw verwerven?
In u vind' ick my nu;
Laet my / o Heer'! laet my nu in u sterven:
Ghy zijt die vreught / die my verheught;
Houwt my / daer ghy my hebt gheset /
Die u altijdt in my belet.

8

Ghy zijt al mijn vermaeck /
O leven soet! gheen leven opder eerden /
Als ick u leven smaeck' /
En is by my / mijn Godt! nu meer van weerden:
Mijns selfs ontbloot / mijns selfs ghedoodt
Wil'ick u hooren toe altijdt /
Die d'leven alles levens zijt.

d. De Godt ghenietende, Dat haer in de Poorte van t'Cloosterken, dat is, inde volkomen Vernietinghe, stracks het Goddelijck licht inwendigh teghen quam (Cl. 17/40).

Wijse: Bedruckte hertekens. Oft: Die blijde zielen. Req. 291.

1

Ghy uyt-verkoren
Als ick verloren
Nu had de schepsels altegaer /
Wat blijde feeste
Hiel mijn gheeste
In t'Cloosterken Godts over-klaer!

2

Wat hemels lichte
Sagh mijn ghesichte
In dat inwendich hemelrijck /
Als door vernieten /
Ick quam t'invlieten
In t'Cloosterken soo Goddelijck!

3

Met vollen seghen
Quam d'licht my teghen
Veel klaerder als den Sonneschijn /
Ick my by daghe
Verloren saghe
In 't licht van t'Cloosterken Godts mijn (.)

4

Godts licht verheven
Wiert my ghegheven
Met soo ghewenschten overvloet /
Dat die klaer beken
Gheen tongh uyt-spreken
En kan van t'Cloosterken soo soet.

5

Gheheel verdroncken
Gheheel versoncken
Wierdt in die klaerheyt mijnen grondt /
O licht volkomen
Hoe op-ghenomen
In t' Cloosterken mijn ziele stondt!

6

Door die bly straelen
Die ick sagh daelen
Uyt dien oorspronck der wellust /

Heel mijnen mensche
Naer wil en wensche
In t' Cloosterken versmolt in rust.

7

Dat licht der minnen
Door-ghingh van binnen
Heel mijnen gheest van alles bloot
Met rijckheydt wonder /
Met troost besonder
In t' Cloosterken der weelden groot.

8

Met klaerheydt puere
Boven natuere

Door-voedt dat licht Godts mijne ziel /
Al mijne krachten
Al mijn ghedachten
Godts licht met t'Cloosterken vast hiel.

9

D'licht uyt-ghelesen
My volmaeckt wesen
In al mijn wercken ded':
Wat ick volbrochte /
Alleen zijn mochte
Volmaeckt in t'Cloosterken daer med'.

10

Wie mach verdincken
Wat soet in-blincken
Dat licht in mijnen gheeste gaf /
Daer goeden alle
Sonder ghetalle
In t'Cloosterken my daelden af.

11

Vol vrolijckheden
Die my voldeden /
Ick stadelijck daer mede ghingh /
Ick duysent vruchten /
Duysent ghenuchten
In t'Cloosterken daer ontfingh.

12

Duysent rivieren
Vol van pleysieren
In mijn ghemoedt daer vloedden van:
Der weelden schatten
Van d'licht bevatten
Gheen hert uyt t'Cloosterken en kan.

e. Op de Gheboorte vande H. Moeder Godts (D.B.H. 2/172)

Wijse: Uyt den af-gront van mijn ghedachten. Oft: Het is my goedt in dees af-gronden.
Req. 156.

1

Nu dien dagh my komt te voren /
Dat opder eerdt ghy wierdt gheboren
Reyn Maeght / die Moeder Godts moest zijn /
Van vreught versmilt het herte mijn.

2

Wat goedts is ons door u voordts-komen
Wat quaedt hebt ghy van ons ghenomen?
Hoe seer hebt ghy vertroost hier al
Ons in dit droevigh tranendal?

3

O salighe gheboorte blijde!
O duysentmael ghebenedijde!
Daer ons alsulcken vreught van quam /
Die ons soo swaeren druck ontnam.

4

Hoe menigh duysent in Godt sliepen /
Die naer u wenschten / haeckten / riepen /
Daer u gheboorte dagh en nacht
Ontsprekelijck van wierdt verwacht?

5

K'en twijfel niet oft d'onghemeten
Ghenade Godts die liet hun weten /
Als ghy gheboren wierdt Princes /
Dat bloemigh was de roed'van Jes.

6

Dat 't Duyfken uyt nu was ghevloghen /
Dat seker soud'beweghen moghen
Met t'Hemels Olijf-tacxken groen
De goedtheyt Godts tot een versoen.

7

Dat tot ghenaede Godt gheneghen /
Om uyt te storten sijnen seghen /
D'bly Reghen-booghsken langh versocht
Nu in de wolcken had'ghebrocht.

8

Hoe keerde daer die groote gratie
Al haer ghesucht in iubilatie /
Verstaende dat in des doodts landt
Des levens boom nu was gheplant?

9

Hoe loofden sy Godts klaer ghenade
Van sijne ghift van sijn weldade /
Dat hy nu voordts broecht had de vrouw /
Die t'hooft der slangh verpletten souw?

10

Dat nu den winter was verdwenen /
En dat bly bloemken was verschenen /
Daer t'honich bieken soud'gaen op
Verdoen t'venijn der spinne-kop.

11

Maer hemelrijcksche Coninghinne
Als ghy hier quaemt dit aerdtrijck inne /
Daer allen ons gheluck aen lagh /
Hoe stondt dat hemelrijck en sagh?

12

Hoe stondt verbaest op dien keere
Dat hemelsch heyr voor Godt den Heere /
Dat opder eerdt met klaer ghemerck
Van boven sagh dat wonder werck.

13

Elck hiet u d'Arck van d'eeuwigh leven /
Den gulden Autaer hoogh verheven /
Den schoonen gulden kandelaer /
Daer d'licht Godts op soud-blincken klaer.

14

Sy noemden u de gulde Poorte /
Den tempel met zijn toe-behoorte /
T'heyligh der Heylighen alleen /
Daer rusten moest dat eeuwigh Een.

15

T'was lof al wat sy van u spraken /
S'en wisten u niet dan te maken
D'eerdts hemelrijck / d'eerdts Paradijs /
Daer d'Woort soud'worden s'menschen spijs

16

Schoon stede Godts wat groote dinghen
Door u gheboorte wy ontfinghen?
Wel was ons u gheboorte groot
T'beghin des levens in de doot.

17

Ghescheyden wy verr' van Godt saten /
Wy sonder u waren verlaten /
Door u gheboorte Maghet soet
Is ons vernadert alle goet.

18

Tot u wy dans ons herten stieren /
Die vrolijck u gheboorte vieren /
Maeckt dat ons u gheboorte bly
Oorsaeck reyn Maeght des levens zy.

Bijlage V. Titels van de liederen uit Bl. R., Cl. en Dr. All.

Deze lijsten geven uiteraard een overzicht van de allegorische compositie van Lucas' liedboeken. Zij vergemakkelijken de lectuur van deze studie. Zintekens en spelling werden niet gewijzigd.

1/1	T'samenspraeck'van twee devote Sielen vertellende malkanderen het leven van die Salighe in Godt ghestorven Siele. Een Innighe Siele tot haer Vriendinne de Begheerighe Siele.
2/4	Die Begheerighe Siele wenscht naer dat salich sterven haers selfs: vraghende hoe dat die Salighe daer toe quam.
3/6	Die Innighe beghint het leven te vertellen van die Salighe in Godt ghestorven.
4/9	Die Innighe: hoe Christus door consideratie van sijn ootmoedighe Gheboorte de Salighe tot een sterven haers selfs trock.
5/11	Die Begherighe dat de Ootmoedicheyt des Heeren de Salighe een stercke spoore van Ootmoedicheyt moeste wesen.
6/14	Die Innighe: Dat Christus door consideratie van sijn bangicheyt in't Hofken die Salighe tot een sterven haers selfs trock.
7/17	Die Innighe. Dat Christus door consideratie van sijn Bitter Geesselinghe die Salighe tot een sterven haers selfs trock.
8/20	Die Innighe: Dat Christus door consideratie van sijn droeve Crooninghe de Salighe tot een sterven haers selfs trock.

9/23	Die Innighe: Dat Christus door consideratie van sijn herde Cruycinghe die Salighe tot een sterven haers selfs trock.
10/25	Die Begeerige: Vraeght oft die Salighe oock wel soo kloeck in't mede wercken als int medelijden was.
11/27	Die Innighe: Dat die Salighe haer met den eersten van alle uytwendighe dinghen ontbloote.
12/29	Die Begheerighe: Prijst die Salighe om haer ontblootinghe van aertsche saken.
13/31	Die Begheerighe: Roept tot Godt misprijsende alle aertscheyt.
14/33	Die Begheerighe: Vraeght hoe die Salighe soo licht tot dat versaken alder dinghen kost comen daer t'haer soo moeyelijck valt.
15/36	Die Innighe: Dat die Salighe boven het versaken alder dinghen / met grondighe verloocheninghe haers selfs tot dien Requiem comen moeste.
16/38	Die Begheerighe: Verheft die Salighe om de kloecke verstervinghe niet alleen alder dinghen maer oock haers selfs.
17/41	Die Begheerighe: Bidt Godt om een oprecht sterven haers selfs.
18/43	Die Begheerighe: Verweckt haer selven tot het sterven haers selfs.
19/46	Die Innighe: Dat die Salighe door t' sterven haers selfs in inwendighe ruste quam.

20/48

Die Innighe: Dat die Salighe door t' sterven haers selfs ende alder saken de eyghen liefde quam te dooden.

21/50	Die Innighe: Dat die Salighe int verlies van d'eyghen liefde de Liefde Godts vondt / ende daer mede vereenicht wiert.
22/53	Die Begheerighe: Dat de Liefde Godts de Salighe haer ooghe des gheloofs verlichte / ende haer minnelijck tot Godt gheneycht maeckte / ende wat des' twee minne-giften in haer werckten.
23/55	Die Begheerighe: Verheft het gheluck van die Salighe ende bidt om haer daghelijcksche oeffeninghe te hooren.
24/58	Die Innighe: Vertelt hoe die Salighe haer daghelijcks in Godt oeffende / hoe sy haer hadd' wacker wordende.
25/60	Die Innighe: Hoe dat de Salighe haer kleede.
26/62	De Innighe: Hoe dat de Salighe naer dat sy ghekleedt was haer oodtmoedelijck Godt op offerde.
27/65	Die Innighe: Hoe die Salighe haer waste.
28/67	Die Innighe: Hoe dat die Salighe uyt ginck naer de Kercke.
29/70	Die Innighe: Hoe de Salighe in de Kercke haer devotie hiel.
30/72	Die Innighe: Hoe dat die Salighe het woordt Godts hoorde.
31/74	Die Innighe: Hoe dat die Salighe Misse hoorde.
32/77	Die Innighe: Hoe dat die Salighe te biechte pleegh te gaen.

33/80	Die Innighe: Hoe die Salighe ter Heylighe Communie ghinck.
34/83	Die Innighe: Hoe dat die Salighe uyt de kercke naer huys trock.
35/85	Die Innighe: Hoe aendachtich dat haer die Salighe in haer werck hiel.
36/87	Die Innighe: Hoe aendachtich dat die Salighe haer aen tafel hiel.
37/89	Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer naer den eten van verstrooytheden ende van spreken mijde.
38/91	Die Innighe: Singht het liedeken dat die Salighe somtijts op haer werck songh.
39/93	Die Innighe: Hoe inghekeert dat die Salighe haer hiel als sy uyt ghinck.
40/96	Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer droegh met die met haer woonden.
41/99	Die Innighe: Hoe dat die Salighe Silentium hiel waer dat sy kost.
42/101	Die Innighe: Hoe die Salighe in haer lijden Christum lijdende aensach.
43/103	Die Innighe: Dat die Salighe haer ondertusschen in den dach ende meest t'savents voor haer ruste / tot Eenicheydt verledichde.
44/105	Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer s'avents te ruste leyde.
45/108	Die Begheerighe: Ghehoort hebbende de daghelijcksche oeffeninghe van die

	Salighe wordt ontsteken tot de liefde Godts.
46/110	Die Begheerighe: Tot Godt beklaeght de blindtheydt des herten.
47/112	Die Begheerighe: Bidt om noch wat van het leven van die Salighe te hooren.
48/115	Die Innighe: Hoe dat die Salighe van die Waerheydt in't Casteelken van den Eyghen Niet wierdt inghelaten.
49/118	Die Begheerighe: Verheft het Kasteelken van den Eyghen Niet ende bidt om breeder uytlegghinghe.
50/120	Die Innighe: Hoe dat die Salighe in haren Niet stondt.
51/123	Die Begheerighe: Verheft die Salighe / ende bidt om claerder onderscheedt in die Vernietinghe.

52/125	Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer hiel in die inwendighe lijdende vernietinghe daer sy van Godt verniet wierdt.
53/128	Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer hiel in die uytwendighe Lijdende Vernietinghe daer sy van Godt verniet wierdt.
54/130	Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer hiel in die inwendighe werckelijcke Vernietinghe / daer sy door Godt in haer alle dinghen me' socht te Vernieten.
55/133	Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer hiel in die uytwendighe werckelijcke Vernietinghe / waer door sy in alle dinghen haer socht te Vernieten.
56/136	Die Innighe: Hoe dat alle traegheydt in die Salighe Verniet was.
57/138	Die Innighe: Dat die Salighe door die Vernietinghe heel Goddelijck wierdt.
58/141	Die Begheerighe: Prijst die Salighe wenschende noch meer van haer leven te weten.
59/143	Die Innighe: Hoe dat die Salighe quam in't Dal der Ootmoedicheydt.
60/146	Die Innighe: Hoe dat die Salighe Godt in Ootmoedicheydt socht te behouden.
61/149	Die Innighe: Hoe dat die Salighe door Ootmoedicheydt eens anders ghebreken ghenadelijck aensach / haere scherpelijck.

62/151	Die Innighe: Hoe de Salighe Ootmoedelijcker ende vriendelijcker haer droegh / hoe iemandt haer meer teghen was.
63/152	Die Innighe: Hoe dat de Salighe Ootmoedelijck hare deughdelijcke wercken aensien kost / sonder haer te verheffen.
64/156	Die Innighe: Singht den vrolijcken Magnificat die de Salighe in't dal der Ootmoedicheydt songh.
65/159	Die Begheerighe: Verheft het dal dat is die deucht der Ootmoedicheydt.
66/162	Die Begheerighe: Begheert van Godt de deught van Ootmoedicheydt.
67/165	Die Begheerighe: Prijst de Ootmoedicheydt van de Salighe ende bidt om haer leven voorts te hooren.
68/167	Die Innighe: Hoe dat die Salighe op den blijden Bergh vanden inwendighen Vrede quam.
69/170	Die Innighe: Hoe verledicht dat die Salighe den Bergh des Vreeds opclom.
70/173	Die Innighe: Hoe puer dat die Salighe op den Bergh des Vrede stondt.
71/176	Die Innighe: Hoe datter niet en was dat die Salighe haren Vrede ontnam.
72/178	Die Innighe: Hoe dat die Salighe vreedsamich was met goede ende quade.
73/180	Die Innighe: Hoe dat die Salighe vrede in onvrede moeste nemen.

74/182	Die Innighe: Dat die Salighe op den Bergh des Vreeds den Autaer van die H. Armoede vondt / ende haer daer ten uytertse Verniet vondt / ende haer daer ten uyterste Verniet Godt opofferde.
75/186	Die Innighe: Dat Godt die Salighe Arme Siele die rijckheydt alder Deughden gaf / ende haer ten eersten vercierde met Saechtmoedicheydt.
76/188	Die Innighe: Hoe dat die Salighe op den Bergh des Vreeds arm van gheeste zijnde / oock reyn van herten was.
77/191	Die Innighe: Dat die Salighe op den Bergh des Vreeds in alle teghenheydt van Godt ghetroost wierdt.

78/193	Die Innighe: Dat die Salighe op den Bergh des Vreeds tot elck een Bermhertich was.
79/195	Die Innighe: Hoe Verduldich dat die Salighe op den Bergh des Vreeds stondt.
80/197	Die Innighe: Dat die Salighe op den Bergh alle deughden ende vreughden was ghenietende.
81/199	Die Innighe: Singht den Gloria in Excelsis die de Salighe op den Bergh des Vreeds Jubilerende songh.
82/202	Die Begheerighe: Verheft den Bergh des Vreeds / daer die Salighe inne stondt.
83/204	Die Begheerighe: Bidt om van Godt op den Bergh des Vreeds eens ghevoert te worden.
84/207	Die Begheerighe: Verheft den Bergh des Vreeds / ende bidt om noch wat te hooren van het leven van die Salighe.
85/210	Die Innighe: Hoe dat die Salighe aen de Zee van eyghendommen quam / daer eyghen liefde inne swom / ende hoe Godt daer tot die Salighe sprack.
86/213	Die Innighe: Dat Godt die Salighe in die Zee sommighe toonde / die haer selven sochten in de Communie te doen.
87/216	Die Innighe: Dat Godt die Salighe in die Zee sommighe toonde die niet Godt / maer dit ende dat in't ghebedt sochten.

88/219	Die Innighe: Dat Godt aen die Salighe in de Zee sommighe toonde die de Deucht recht om die inwendighe ruste pleghen.
89/222	Die Innighe: Dat Godt die Salighe in de Zee sommighe toonde die Godt sochten om den troost ende het leven dat sy in hem hadden.
90/224	Die Innighe: Dat Godt de Salighe in de Zee sommighe toonde die de volmaecktheydt sochten om de volmaecktheydt.
91/227	Die Innighe: Dat Godt die Salighe in de Zee sommighe toonde die haer tot lijden resigneerden / om dat resignatie lijden versoet.
92/230	Die Innighe: Dat Godt die Salighe by die Zee leerde Godt in alles te nemen.
93/233	Die Innighe: Hoe dat die Salighe over Zee quam.
94/236	Die Begheerighe: Bidt om het leven van die Salighe voort te hooren.
95/239	Die Innighe: Hoe dat die Salighe quam in de Woestijne der inwendigher afghescheydentheydt.
96/242	Die Innighe: Dat die Salighe afghescheyden was van alle Uytwendighe saken.
97/245	Die Innighe: Dat die Salighe in die Woestijne afghescheyden was van alle lief ende leet.
98/247	Die Innighe: Dat die Salighe in haer afghescheydentheydt alle dinghen met claer onderscheedt sach / en aendede.

99/250	Die Innighe: Dat die Salighe in hare afghescheydentheydt boven alle dinghen sonder Onderscheedt stondt.
100/253	Die Innighe: Hoe dat die Salighe in die Woestijne der inwendigher afghescheydentheydt minnelijck tot Godt op clom.
101/256	Die Innighe: Hoe dat die Salighe in die Woestijne der inwendigher Afghescheydentheydt minnelijck in Godt versonck.

102/260	Die Begheerighe: Prijst de Salighe ende bidt om haer leven voort te hooren.
103/262	Die Innighe: Hoe dat die Salighe quam in den Wegh der Salighe Vereeninghe.
104/265	Die Innighe: Dat die Salighe in die Vereeninghe smakelijcke wijsheydt kreegh / die haer verleede al dat Godt niet en was.
105/267	Die Innighe: Dat die Salighe de waerheydt ghesmaeckt hebbende ghedurelijck in den wegh der Vereeninghe tot Godt was loopende.
106/270	Die Begheerighe: Bidt Godt om die Salighe Vereeninghe te becomen.
107/273	Die Begheerighe: Prijst die Salighe ende bidt om voorder haer leven te hooren.
108/276	Die Innighe: Hoe dat die Salighe in't Landt der Heylighen quam.
109/278	Die Innighe: Dat Godt in't Landt der Heylighen die Salighe een Nieuwicheydt des Levens toonde / daer elck een d'leven te verliesen sochte.
110/282	Die Innighe: Dat Godt die Salighe in't Landt der Heylighen leyde tot die ghelaten in verlatentheydt stonden.
111/285	Die Innighe: Dat Godt die Salighe leyde tot die Sielen die in overvloet der inwendigher rijckheydt swommen.
112/288	Die Innighe: Dat Godt die Salighe leyde tot die Sielen daer Godt onghehindert in lichten mochte.

113/291	Die Begheerighe: Prijst de on-vermiddelde ende bloote onbeletheydt van die Sielen in 't Landt der Heylighen.
114/294	Dat Godt die Salighe leyde tot die versaeyde / onversaeyde / volle / hongherighe / dorstige / begheerighe Godtgierighe Sielen.
115/297	Die Begheerighe: Verlanght ende wenscht naer dat ghenieten daer die Sielen in't Landt der Heylighen inne staen.
116/300	Die Innighe: Hoe dat die Salighe quam in die speel-hoven der eeuwighe wellusten, wat dat sy smaeckte in den speel-hof van Verlorentheydt.
117/303	Die Innighe: Wat dat die Salighe smaeckte in den speel-hof der innighe Omhelsinghe.
118/306	Die Innighe: Wat die Salighe smaeckte in den speel-hof van den soeten minne-slaep.
119/309	Die Innighe: Wat die Salighe smaeckte in den speel-hof der Ontgheestinghe.
120/313	Die Innighe: Wat die Salighe smaeckte in den speel-hof van Opghetoghentheydt.
121/316	Die Innighe: Wat dat die Salighe smaeckte in den speel-hof van het Goddelijck Licht.
122/319	Die Innighe: Wat dat die Salighe smaeckte in den speel-hof der Goddelijcke duysterheydt.

123/322	Die Innighe: Hoe dat die Salighe in die speel-hoven der eeuwighe wellusten jubilerende Godt loofde.
124/324	Die Begheerighe: Verheft die Salighe ende bidt om haer leven voorts te hooren.
125/326	Die Innighe: Hoe dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts quam.
126/329	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts / in hemelsche blijschap stondt.

127/333	Die Innighe: Hoe dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts in Enghelsche purheydt leefde.
128/336	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts ghedurich brande in Seraphijnsche Minne.
129/339	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts in Goddelijcke waerheydt wandelde.
130/342	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts viel in een hakende / snakende / innighe / brandende / quelende / minnende sieckte.
131/345	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts in die minnesieckte haren smaeck in Godt verloor.
132/348	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts in die minne sieckte al haer sterckte ende crachten in Godt verloor.
133/351	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts in die minnesieckte haer Verstant in Godt verloor.
134/354	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts in die minnesieckte haren wille in Godt verloor.
135/357	Die Innighe: Dat die Salighe in't Paleys der Liefden Godts / in die minne-sieckte haer memorie in Godt verloor.
136/360	Die Innighe: Hoe dat de Salighe in't Paleys der Liefden Godts door die extatike quelende minnende sieckte haren gheest gaf / ende oversalighlijck

	in Godt stierf / dat is / haren Adem oock op d'leste in Godt verloor.
137/364	De begeerighe tot de Liefde Godts bidt oock om in minnesiecte te mogen sterven.
138/367	Die Innighe: Dat een ieghelijck die Salighe in Godt ghestorven ghebenedijde.
139/370	Die Innighe: singht den hooghen De Profundis, oft vrolijcken Te Deum laudamus, die ghesonghen wiert van al die haer ten grave gheleyden.
140/373	Die Innighe: singht den Blijden Requiem / die al die Salighe in den Tempel des Goddelijcken Wesens / in die begravenisse van die wel-ghestorven Siele songen.
141/377	Die begheerighe verheft het gherust heyligh leven van die Salighe in Godt ghestorven.
142/379	Die Innighe: verweckt voor d'leste die begheerighe tot het gerust stervende leven van die Salighe.

CI.

1/7	Een Godt-ghenietende ziele vertelt aen een Godt-soeckende ziele, hoe dat sy in't Cloosterken (dat is in Godt, die het Cloosterken der sielen is) ghetoghen is gheweest.
2/10	De Godt-soeckende wenscht meer te hooren van 't Cloosterken.
3/12	De Godt-ghenietende dat sy in't Cloosterken alle goedt vondt.

4/14	De Godt-soeckende vraeght hoe dat sy in't Cloosterken quam?
5/16	De Godt-ghenietende, Hoe dat sy in't Cloosterken quam.
6/18	De Godt-soeckende vraeght, in wat gheweste dat dat Cloosterken lagh.
7/19	De Godt-ghenietende, Dat sy dat Cloosterken in den blooten grondt der zielen vondt.

8/21	De Godt soeckende vraeght oft de sinnen haeren in-ghanck in t'Cloosterken gheen belet en deden.
9/23	De Godt-ghenietende, Wat oorloghe dat haere sinnen haer aendeden, eer sy in't Cloosterken gheraeckte.
10/25	De Godt-soeckende wordt verweckt, om t'Cloosterken haer selven te verwinne, ende allen lijden t'onderstaen.
11/27	De Godt-ghenietende. Dat haeren wegh naer t'Cloosterken was Minnelijcke verloocheninghe.
12/29	De Godt-ghenietende, Dat haeren Leydtsman nae t'Cloosterken het bloodt Gheloof gaf.
13/31	De Godt-ghenietende, Dat Gheestelijcke blijschap haeren Reysstock was, die sy op den wegh naer t'Cloosterken al om van noode hadde.
14/33	De Godt-ghenietende, Dat in den wegh naer het Cloosterken haeren noodighen teerkost was Vrede der zielen, daar sy alle teghenheyt in verteiren kost.
15/35	De Godt-ghenietende, Dat sy in den wegh naer t'Cloosterken noyt stille staen en moecht.
16/37	De Godt-ghenietende, Dat den blooten Niet de Poorte van t'Cloosterken was. daer sy toe quam door dien wegh.
17/40	De Godt-ghenietende, Dat haer in de Poorte van t'Cloosterken, dat is, inde volkomen Vernietinghe, stracks het Goddelijck licht inwendigh teghen quam.

18/43	De Godt-ghenietende. Wat vreught dat sy ondervondt ingaende in 't Goddelijck Cloosterken, dat is, in't ghenieten Godts.
19/46	De Godt-soeckende is begheerigh om te hooren van de uytlegginghe van t'Cloosterken.
20/48	De Godt-ghenietende, Dat Godt in t'Cloosterken haer Celleken was, daer sy in woonde.
21/50	De Godt-ghenietende, Dat Godt het Beddeken was daer sy in t'Cloosterken op rustede.
22/53	De Godt-ghenietende, Hoe dat sy in t'Cloosterken waeckende sliep.
23/55	De Godt-ghenietende. Dat het Goddelijck licht het werckhuysken was, daer sy in t'Cloosterken in wrocht.
24/57	De Godt-ghenietende, Dat Godt int'Cloosterken het Kercxken was, daer sy haer met Godt vereenighde.
25/59	De Godt-ghenietende, seydt dat Godt int'Cloosterken het Oratoorken was, daer sy badt.
26/61	De Godt-ghenietende. Hoe dat sy in t'Cloosterken Communiceerde.
27/64	De Godt-ghenietende. Dat Godt in t'Cloosterken het Choorken was, daer sy met verheven gheest Lof-sanghen songh.
28/66	De Godt-ghenietende. Dat Godt in t'Cloosterken het Refterken was, daer sy at.

29/69	De Godt-ghenietende. Dat Godt int'Cloosterken het Wijnkelderken was, daer sy in soetigheyt verdronck.
30/71	De Godt-ghenietende. Dat Godt in t'Cloosterken het sieck-kamerken was, daer sy van minne queelde.
31/73	De Godt-ghenietende, seydt dat den Reghel in t'Cloosterken den wille Godts was.

33/78	De Godt-ghenietende, van de ghehoorsaemheyt in't Cloosterken.
34/80	De Godt-ghenietende van de Armoede in t'Cloosterken.
35/82	De Godt-ghenietende vande suyverheydt in t'Cloosterken.
36/84	De Godt-ghenietende van het Silentium in t'Cloosterken.
37/87	De Godt-soeckende, bidt om klaerder uyt-legghinghe van Ghehoorsaemheyt, Armoede ende Reynicheydt.
/89	De Godt-ghenietende, vertelt acht Conditien van de volmaeckte Ghehoorsaemheydt in t'Cloosterken, die een noodigh beghin was tot het eynde van alle volmaecktheydt.

1. Ghedueriqh. 2. In alles.
3. Sonder uytstel. 4. Sonder ontrustinghe.
5. Vlijtigh. 6. Op het puerste.
7. Vrolijck. 8. Ootmoedigh.

38/89	De Godt-ghenietende. Dat de Ghehoorsaemheyt in t'Cloosterken ghedueriqh ende in alles was.
39/92	De Godt-ghenietende. Dat de Ghehoorsaemheyt in t'Cloosterken oock sonder uytstel en sonder ontrustinghe was.
40/94	De Godt-ghenietende. Dat de Ghehoorsaemheyt in t'Cloosterken oock vlijtigh ende op het puersten moest zijn.
41/97	De Godt-ghenietende, Dat de Ghehoorsaemheydt in t'Cloosterken oock vrolijck ende ootmoedigh was.
42/99	De Godt-soeckende wenscht naer dat Goddelijck leven in t'Cloosterken.

/101	De Godt-ghenietende, Dat uyt volmaeckte ghehoorsaemheydt in t'Cloosterken volmaeckte Armoede des gheest gheboren wordt, om dat het eerste ghebodt (d'welck is Godt lief te hebben uyt gheheelder herten, zielen, krachten, ende gheest) op het volmaeckste niet volbrocht en wordt, ten zy dat het al uyt het herte, ziele, krachten ende gheest zy, wat Godt niet en is die gheenen mede-gheselle toe en laet, maer alleen in Armoede des gheest ende inden blooten grondt der zielen woonen wilt.
/102	Vijf trappen van Gheestelijcke Armoede, oft inwendighe ontblootinghe in het Cloosterken. Der sinnen van uyt-ghestortheden op creatueren. Des herten van affectie tot creatueren. Der zielen van verbeeltheden der creatueren. Der krachten van besetentheden met creatueren. Des gheests van duysternissen door creatueren.
43/102	Van Armoede oft ontblootinghe der vijf sinnen, die de poorten waeren, door de welcke alle hindernissen inde ziele quamen, ende in den eersten vande ontblootinghe des Ghesichts.
44/105	De Godt-ghenietende, spreeckt vande Armoede, oft ontblootinghe des ghehoors.
45/207	De Godt-ghenietende spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe des Reucks.
46/109	De Godt-ghenietende, spreeckt vande armoede, oft ontblootinghe des smaecks.
47/111	De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede, oft ontblootinghe des Ghevoelens.
/114	De Godt-ghenietende, seydt dat de volmaeckte Armoede des herten gheleghen was, in ontblootinghe van affectien tot creatueren, in vier stucken

verdeelt door alle ongheregehelde passien ende gheneghentheden in besloten waeren.
Ydel { Blijschap.
Ydel { Droefheydt.
Ydel { Hoop.
Ydel { Vreese.

48/114 Vande Armoede oft ontblootinghe des herten van ijdel blijschap.

49/117 De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe des herten aengaende ijdel Droefheydt.

50/119 De Godt-ghenietende spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe des herten, aengaende de ijdel Hope.

51/121 De Godt-ghenietende spreeckt vande Armoede oft ontblootinghe des Herten, aengaende ijdel vreese.

/124 De Godt-ghenietende, Dat de volmaeckte Armoede der zielen, gheleghen was in onblootinghe van alle Verbeeltheden, hoe edel dat die oock zijn moechten. Van neghenderhande Verbeeltheden.

Voorleden sonden / om berouw te scheppen.

Alle deughden / om die te oeffenen.

D'leven der Heylighen / om daer door verweckt te worden.

D'lijden Christi / om te volghen.

De edelheydt der zielen / om waer te nemen.

	De weerdigheydt des H. Sacraments / om devoot daet toe te zijn.
	De vereeninghe van de Godtheyt met de menscheyt om van
	Godts goedtheyt te verwonderen.
	De H. Drijvuldigheyt om in liefde te versincken.
	Het Goddelijck Wesen om over al tot Godt aendachtigh te zijn.
52/124	In den eersten van de Armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeltheyt der voor-leden sonden om berouw te scheppen.
53/127	De Godt-ghenietende, spreeckt vande Armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeltheden der deughden om die te oeffenen.
54/130	De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeldtheyt van d'leven der Heylighen, om daer door verweckt te worden.
55/132	De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeldtheydt van het lijden Christi, om te volghen.

56/134	De Godt-ghenietende spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeltheydt vande edelheyt der zielen, om die waer te nemen.
57/137	De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede, oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeldtheyt vande waerdigheydt des H. Sacraments, om devoot daer toe te zijn.
58/140	De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede oft Ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeldtheyt vande vereeninghe vande Godtheydt met de Menscheydt, om van Godts goetheydt te verwonderen.
59/143	De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeldtheyt vande H. Drijvuldicheyt om in liefde te versincken.
60/147	De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeltheyt van het Goddelijck Wesen, om over al tot Godt aendachtigh te zijn.

/150 De Godt-ghenietende,
Dat de Armoede der krachten gheleghen was in een ontblootinghe.
Der Ghedachtenisse van al het ghene dat niet en was eenen blooten onvermenghelden Godt.
Des Verstandts van alle t'ghene dat niet en was eenen klaeren onbegrijpelijcken Godt.
Des Wils van al t'ghene dat niet en was eenen innighen oververstandelijcken Godt.

61/150 In den eersten vande Armoede, oft ontblootinghe der Ghedachtenisse van al t'gheene dat niet en was eenen blooten onvermenghelden Godt.

62/152 De Godt-ghenietende, spreeckt vande Armoede oft ontblootinghe des verstandts, van al t'ghene dat niet en was eenen klaeren onbegrijpelijcken Godt.

63/155 De Godt-ghenietende, spreeckt vande Armoede oft ontblootinghe des Wils, van al het ghene dat niet en was eenen innighen oververstandelijcken Godt.

/157 De Godt-ghenietende, Dat de Armoede des Gheests gheleghen was in een ontblootinghe der duysternissen, die inden gheest veroorsaeckt wierden, door uytwendige schepsels oft inwendighe verbeeltheden te aensien, ende bestondt in twee puncten

Wederhouwden

Te weten in't des Gheests.

Afkeeren

64/157 Van de Armoede oft ontblootinghe des Gheest, van duysternissen door wederhouwdinghe des geest in werckelijckheyt, dat sy met het verstant niet te seer en viel op het ghene daer sy mede besich was.

65/160 De Godt-ghenietende, spreeckt van de Armoede oft ontblootinghe des Gheest van duysternissen, voor soo veel als het inwendigh Af-keeren van alle verbeeldtheydt in stilte aengaet.

66/163 De Godt-soeckende, wenscht naer het Goddelijck gheniet in het Cloosterken.

Dr. All.

1/1	De Ziele van Godt geraeckt soeckt den wech om Godt inder waerheydt te vinden.
2/3	Den Vrient tot de Ziele: dat den wegh om Godt te vinden / het doorbreken van die natuer is.
3/4	De ziele aensiende de bitterheyt haers Salighmaekers wilt haer selven sterven.
4/6	Den Vrient: dat de Liefde Godts / de natuer leert vroyelijck sterven.
5/8	De ziele verwondert haer over die purheyt der liefde Godts.
6/10	Den Vrient tot de Ziele: hoe puren meyninghe dat tot die liefde Godts vereyscht wort.
7/12	De Ziele pooght in haer een puer Godt-meynende lijdtsaemheyt te verwecken.

8/14	Den vrient / verweckt de ziele haeren door-wonden Bruydegom te volgen.
9/15	Die Ziele minnelijck ontsteken wilt haer tot het Cruyce geven.
10/17	Den Vrient tot die Ziele: wat het Cruys is / ende waerom Godt Cruycen geeft.
11/19	De Ziele / siende Godts goedheyt / sinckt in haer Nietheyt.
12/20	Den Vriendt: hoe dat Godt leeft met een Ziele die hy tot hem treckt.
13/22	Die Ziele wort verlanghende naer Godts tegenwoordigheyt.
14/24	Godts inspraeck verlicht ende verweckt de Ziele tot Godt.
15/26	De Ziele wilt de inspraeck Godts genoegh doen ende den inwendighen treck volghen.
16/27	Charitas wilt de Ziele in Godt leyden ende geheel Goddelijck maecken.
17/29	De Ziele scheyt uyt haer selven / om in Godt te rusten.
18/31	Charitas voert de ziele in de woestijne des Heeren.
19/33	Den Vrient verblijdt hem over t'geluck van die op getrocken minnende Ziele.
20/34	De Ziele / verheft die inwendighe afghescheydentheyt / daer Charitas haer ghevoert heeft.

21/36	Godt / ontmoetende de afgescheyden Ziele / wijst haer op Ootmoedigheyt.
22/38	De Ziele / tot Godt; dat haer onmogelijck waer haer niet grondelijck te vercleynen.
23/40	Godt vereenicht hem met die ootmoedige Ziele.
24/42	De Ziel kent haer onweerdigh de Goddelijcke vereeninghe.
25/45	Godt leert de Ziele sachtmoedigh zijn.
26/47	De Ziele begeert van Godt de sachtmoedigheydt.
27/49	Godt set die sachtmoedighe Ziele in eenen geestelijcken slaep / die haer vervremt van al dat buyten Godt is.
28/52	De Ziele komt in een ontgeestinghe ende verliesen haers selfs door dat beschauwen Godts.
29/54	Godt wijst de Ziel op on-aencleventheyt.
30/56	Die Ziele vindt oprechte ruste / in de woestijne des ghelatentheydts / begeerend uyt-legginghe van de acht salicheden / die sy als berghen siet van volmaecktheyt.
31/58	Godt thoont ende leyt de Ziele uyt den eersten Bergh der salicheden / van d'arme van geeste.
32/60	Godt thoont de Ziele den tweeden bergh der Salicheden; saligh zijn de Sachtmoedighe.

33/61	Godt leyt de Ziele tot den derden Berch der salicheden: salich zijn die schreyden.
34/64	Godt wijst de Ziele den vierden bergh der salicheden: Saligh zijn die gerechtigheyt hongheren ende dorsten.
35/66	Godt prijst de Ziele aenden vijfden bergh der Salicheden: Salich zijn de Bermhertige etc.
36/69	Godt voert de Ziel op den selfden bergh der Saligheden: Saligh zijn die reyn van herten.

37/70	Godt leyt de Ziele op den sevenste bergh der saligheden: Saligh zijn de vreedsamighe etc.
38/72	Godt thoont de Ziele den lesten Bergh der salicheden: salich zijn die vervolginghe lijden om de gerechtigheyt.
39/73	De Ziele tot Godt / prijst de inwendige af-gescheydentheyt / vragende hoe haer de Zielen daer houden.
40/75	Godt roept Charitas om de Ziele in dese woestijne der inwendige afghescheydentheyt voorder te leyden.
41/76	Charitas thoont haer bereedt den wille Godts te volbrenghen ende de Ziele voorder te leyden.
42/78	Charitas antwoordt de Ziele / dat die Godtsdiensticheydt van so salighe Zielen / een gedurigh Godt-lovende ghebedt is.
43/80	De Ziele verheft het gheluck van die Inwoonders deser berghen / en bidt dat haer Charitas wilt leeren bidden.
44/83	Charitas leert de Ziele bidden / leyt haer den Pater-noster uyt: Geheylicht zy uwen Naem.
45/85	Charitas leght de Ziele het tweede punct van 't gebedt uyt: Toe-komende zy ons u Rijck.
46/87	Charitas leght de Ziel het derde punct van 't gebedt uyt: Uwen wille moet geschieden.

47/88	Charitas leght de Ziel het vierde punct van het gebedt uyt: Geeft ons heden ons dagelijckx Broodt.
48/91	Charitas leght de Ziele het vijfde punct van 't ghebedt uyt: vergheeft ons onse schulden etc.
49/92	Charitas leght de Ziele het sesde punct van 't ghebedt uyt: en laet ons niet vallen in quade bekoringhen.
50/95	Charitas leght de Ziele het leste punct van 't ghebedt uyt: verlost ons van den quaden.
51/97	De Ziele tot Charitas: Looft Godts goetheyt ende beclaeght der menschen ongetrauwigheydt.
52/99	Charitas tot troost van dese Godt-minnende Ziele / gaet ende brenght haeren vrient tot haer.
53/101	Den vriendt / van Charitas in de Woestijn geleyt tot die innighe Ziele / bidt om haere oeffeninge te weten.
54/103	De Ziele heet den Vrient wille-kom' / en verhaelt hem het leven van die oprechte afgescheyden Zielen.
55/105	De Ziele tot den Vrient: hoe eenvoudelijck dese Zielen Godt aen-hanghen.
56/107	De Ziele tot haeren Vrient; dat dese Zielen alleenelijck vol alle vreught in Godt rusten.
57/109	De Ziele tot haeren Vrient: dat die oprechte Zielen Godt genoegh doen / en een yegelijck tot Godt willen trecken.

58/112	De Ziele tot haeren Vrient: wat genuchte dat het voor die Zielen is / oprecht in die Liefde Godts te staen.
59/114	Den Vrient verwondert hem / dat dese Zielen soo edelijck in Godt staen.
60/115	De Ziele tot haren Vrient: dat dese af-ghescheyden Zielen altijdt in Godts genieten staen.

61/117	Den Vriendt verheft het geluck vande Godt-minnende Ziele.
62/118	De Ziele looft Godt van sijne overvloedighe genaden / jubilerende by haeren Vrient.
63/121	Den Vriendt bidt de Ziel om t'samen noch wat te spreken van Goddelijcke dinghen.
64/122	Charitas / om de Ziele van Godt gesonden / doet Haer af-scheyt nemen van haren Vriendt.
65/124	De Ziele antwoordt Charitas / dat sy in als Godt meynen wilt / ende haeren Vriendt bly om Godt wilt laten.
66/125	De Ziele neemt af-scheyt van haeren Vrient om Charitas te volghen.
67/127	Den Vrient seydt adieu aen de Ziele ende gebiedt hem in haer gedachtenisse.

Bijlage VI. Alfabetische lijst van de liederen volgens beginregel.

In deze tekst zijn alle liederen van Lucas verwerkt, ook die waarvan het auteurschap niet volkomen vaststaat (hs. Bale en de liederen uit D.S.N. - aangeduid met asterisk). *Eechen-dichten* en opdrachten werden derhalve niet opgenomen, tenzij ze van een wijsaanduiding voorzien zijn. Voor Bl. R., Cl., Dr. All., en D.B.H. wordt alleen naar de *editio princeps* verwezen. De Amsterdamse drukken zijn trouwens minder gemakkelijk bereikbaar. Het eerste getal duidt het liednummer aan (en is van ons), het tweede de bladzijde.

Adieu vrient Godts voor desen keer	Dr. All.	66/125
Aenmerckt mijn ziel aenmerckt wie voor u schulden werckt	Dr. All.	3/4
Aensiet / mijn Godt / mijn hert' / nemt acht op mijne smert'	Bl. R.	17/41
Al blyv'ick af-gescheyden / met u gaet mijn gemoet	Dr. All.	67/127
Alleluia! Alleluia	Bl. R.	117/303
Alleluia alleluia! Vriendinne	Bl. R.	125/326
Als den nacht Francisc' ontviel*	D.S.N.	blz. 30
Als d'ooghe Godt aenmercken kan / dan zijn der sielen weghen	Bl. R.	63/153
Als eenen die in smerten / hem selven vint gestelt	Dr. All.	50/95
Als ghy dan soo om't feest, soeckt stadigh te bespeuren*	D.S.N.	blz. 68
Als heden wast schoon bloem der bloemen	D.B.H.	7/187
Als ick aensie / mijn schoon vriendinne	Dr. All.	23/40
Als ick daer wilde komen	Cl.	52/124
Als ick in mijn herte peys	Cl.	19/46
Als ick naer-liep dat eeuwigh leven	Cl.	12/29
Als nu die morghen-ster', quam hoogher op-te-rysen*	D.S.N.	blz. 32

Al t'goet van t'Cloosterken daer in bestont	Cl.	33/78
Armoede gaf my t'hooghste goet	Cl.	34/80
Bergen vol vroyelicheden / daer die ziel wert gecroont	Dr. All.	36/69
Bidden is een vrolick werk	Hs. (=D.S.N.,46)	160, fol. 135r.
Bloot moet een siel' van alles wesen	Bl. R.	93/233
Blyder dan bly / geluckigh aenschauwen	Dr. All.	60/115
Bly'minne slot! Paleys vol alle vreught	Bl. R.	131/345
Bly was die siele pur	Bl. R.	22/53
Bly wildernis / daer ick hier spelen gaen	Dr. All.	30/56
Boven die pur'gehoorsaemheyt	Hs.	137, fol. 114v.
Claer sterr'van hemelrijcke	D.B.H.	13/206
Cleyn, ootmoedigh, soet, en stille*	D.S.N.	blz. 15

Comt vrienden comt, ende aenschaut	Hs.	159, fol. 134r.
Dat ick mocht'van u begheeren	Bl. R.	66/162
Dat ick moest hier nu gaen segghen	Cl.	16/37
Dat ic my grondigh uutgaen moet	Hs.	142, fol. 119v.
Dat landtschap oversoet	Bl. R.	109/278
Dat nu mijn ooghen u smerten breken	D.B.H.	20/226
Dat verheven hemels leven ziele bly	Cl.	6/18
D'Bly fondament van het ghesticht	Cl.	41/97
Dees bergen gaen betreden	Dr. All.	55/105
Dees plaetsen soet / dees bergen claer	Dr. All.	31/58
Den af-grondt der af-gronden	Cl.	3/12
Den blijden bergh daer ick u nu gaen leyden	Dr. All.	32/60
Den heelen mensch / naer uwen wensch	Dr. All.	16/27
Den middel die die siele vont	Bl. R.	20/48
Den Nacht daer ick in leef, die wegen die ick wandel*	D.S.N.	blz. 7
Den nacht die was gheleden / en in vierich seysoen	Bl. R.	108/276
Den teir-kost die ick at	Cl.	14/33
Den wensch will'ick u schincken	Dr. All.	27/49
De schepsels al-ghelijck	Cl.	62/152
De weelde die daer was te proeven	Cl.	49/117
De zielen puer die uyt Godt zijn geboren	Dr. All.	44/83

Die blijde sielen die daer verwielen	Bl. R.	113/291
Die den vrede ondervinden	Bl. R.	77/191
Die recht naer vrede staet / moet dicks onvrede lijden	Bl. R.	73/180
Die tot Godt recht wildt gheraecken*	D.S.N.	blz. 38
D'Inwoonders van hier boven	Dr. All.	57/109
Doen ick dorst had naer die fonteyne	Cl.	57/137
Doen ick quam in dat soet Wesen	Cl.	47/111
Doen mijnen wensche was	Cl.	65/160
Door die hemelsche aenspraeck' / die Godt ded' in haren gronde	Bl. R.	4/9
Door dien Wegh der weghen	Cl.	55/132
Door puer verloocheningh	Cl.	13/31
Doorsiende voorts den hof der weelde	Bl. R.	8/20
D'Oratoorken daer ick stierde	Cl.	25/59
Dry Coninghen van verre	D.B.H.	9/193
Dus viel u edel Hert, door des claer lichts aenschauwen*	D.S.N.	blz. 22
Duysent en duysentmael vercoren van Godt den Heer'	Bl. R.	124/324
D'Werck-huysken in mijn oeffeningh	Cl.	23/55
D'Wijnkelderken mijns gheests	Cl.	29/69
Een goet / een licht / een deught der deughden	Dr. All.	26/47
Een hemelsche welluste	Hs.	132, fol. 110r.
Een hert' ootmoedich is overvloedich	Bl. R.	62/151
Een louter oogh' / een claer ghesicht'	Bl. R.	98/247

Een over-edel oeffenynghe	Hs. (= D.S.N., 23)	134, fol. 111v.
Een plaetse zoet, een stede vol welluste	Hs.	135, fol. 112v.
Eens had ick heel den dagh versleten	Cl.	7/19
Een siele die Godt pur bemindt	Bl. R.	87/216
Eens op het hooghetijdt van die verheven feeste	Bl. R.	95/239
Een vlamme viers / een stadigh brandende forneys	Bl. R.	128/336
Een weynichsken voorts gaende	Bl. R.	7/17
Een ziel daer Godt in leeft / daer hy vry mach in woonen	Dr. All.	46/87
Eer dat my Godt liet binnen	Cl.	48/114
Elck'oeffenyngh' heeft haeren tyt	Hs.	161, fol. 136r.
En acht toch geen verdriet	Hs.	143, fol. 120r.
Eylaes! eylaes! wat bitter verdriet	D.B.H.	21/228
Fonteyne der ghenaden! siet hoe mijn siel' verdort	Bl. R.	106/270
Francisce eer ghy quaemt tot dat verheven wonder*	D.S.N.	blz. 3
Francisce nu doorwondt, saeght ghy 't licht stadigh blincken*	D.S.N.	blz. 18
Franciscus onvermoeyt, by nachten en by daghen*	D.S.N.	blz. 48
Franciscus pooghde eerst, inwendighlijck te weeren*	D.S.N.	blz. 28
Geberchten van dees wijcke / speel-plaetsen over-bly'	Dr. All.	38/72
Geluckich zyn zy die hier leven	Hs.	153, fol. 128v.
Gesien hebb'ick den bruydegom	Dr. All.	64/122

Gewenschten schat! wat is verliesen	Bl. R.	129/339
Gheluckich die ghestorven siel'	Bl. R.	28/67
Gheluckich die 't recht' eynde vondt in hebben ende derven	Bl. R.	92/230
Gheluckigh dien dach! die bijde ur'	Bl. R.	23/55
Gheluckigh duysent keeren	Cl.	4/14
Gheluckighe woonstede! plaetse van alle goet	Bl. R.	70/173
Ghelucksalighe doot! troost van die siele bloot	Bl. R.	2/4
Gheluck-zalich voorwaer	Hs.	128, fol. 107r.
Ghenadighen en Godt goedertieren! wat is vre'	Bl. R.	83/204
Ghenuchelijcke dinghen seght ghy van desen Niet	Bl. R.	49/118
Ghenuchten groot van t'herte bloot	Bl. R.	54/130
Ghenuchten onverwacht	Bl. R.	120/313
Ghenuchte over-groot	Bl. R.	141/377
Gheraect bem ic tot volle rust'	Hs.	163, fol. 137v.
Ghewenschte doodt en salich sterven	Bl. R.	18/43
Ghewenschte vrolijckheydt! woonstede der ghenuchte	Bl. R.	58/141
Ghingh'ick u segghen voort	Bl. R.	116/300
Ghy treft my met een reden soet	Bl. R.	68/167
Ghy troost my boven maten	Bl. R.	102/260
Ghy uyt-verkoren	Cl.	17/40
Ghy wenscht zeer haest, te zyn verhoort	Hs.	127, fol. 105v.
Godt moet een ziele proeven	Dr. All.	12/20
Godts goetheyt die is wonderbaer	Dr. All.	49/92

Godts goetheyt zy gepresen / van dat my is geschiet	Dr. All.	53/101
Godts liefde is een vreught besonder	Dr. All.	58/112
Godts salighe vriendinn' hadd' claer ghesicht'	Bl. R.	61/149
Godt stondt met d'uytvercooren ontrent die Zee voorseydt	Bl. R.	86/213
Godts wille was den Reghel daer	Cl.	32/76
Godt wordt ghesocht / maer troost is den waerom	Bl. R.	89/222
Hemelsche bly vermaecken / van dit plaisier	Dr. All.	39/73
Hemelsche schoone deucht	Hs.	126, fol. 105r.
Hemelsche vreught is my geschiet	Dr. All.	62/118
Hemelsche vrolijckheydt! wat oversoet gebruycken	Bl. R.	29/70
Hemelsch licht uyt-verkoren	D.B.H.	10/196
Het Choorken daer ick placht te singhen	Cl.	27/64
Het docht'my eertyts wesen zwaer	Hs.	144, fol. 121r.
Het dunct u wonder	Hs.	123, fol. 102v.
Het haken groot / het puer begeren	Dr. All.	45/85
Het is my goet in dees afgronden	Bl. R.	64/156
Het is oprecht	Hs.	122, fol. 102r.
Het voedtsel / en die rechte spijs	Dr. All.	47/88
Hier komt dat schip met rust, geluckiglijck ter haven*	D.S.N.	blz. 42

Hier was't dat hem begost / den Nacht wat te verliesen*	D.S.N.	blz. 10
Hoe groot is u vermaeck, hoe vroylick u ghenieten*	D.S.N.	blz. 56
Hoe komt my kracht t'ontbreken	Cl.	31/73
Hoe maeckte my die siel' verheught	Bl. R.	138/367
Hoe nouw' en enghe paden moet dicks een siele gaen	Bl. R.	91/227
Hoe over-soet zijn die wellusten	Dr. All.	43/80
Hoe overvloedich soet, mijn Godt zijn u genaden*	D.S.N.	blz. 73
Hoe sal ick beelden uyt in u	Cl.	18/43
Hoe sal ick u nu legghen uyt	Cl.	38/89
Hoe smolt u ziel in weelden pure	D.B.H.	8/190
Hoe veel sijn u genaden / hoe groot u soeticheyt	Dr. All.	13/22
Hoe vrolijck heb'ick u ghehoort	Cl.	2/10
Hoe wanckelbaer zijn in dit dal	D.B.H.	15/212
Hoe zoud'ick / Heere! mogen	Dr. All.	22/38
Hooghe deught / cieraet der deughden	Bl. R.	65/159
Hoort hoe dat stondt in dat Vernieten	Bl. R.	52/125
Hoort hoe dat stont in trouw'bysonder	Bl. R.	24/58
Hoort waer die liefste wierdt gheleydt'	Bl. R.	118/306
Hort lieve ziel die ick beminne*	D.S.N.	blz. 5
Houdt vrolijck hooghtijdt houdt blijde feeste	Dr. All.	19/33
Ick ben vriendin' voldaen / ghenoech heb'ick verstaen	Bl. R.	10/25

Ick hake / ick sucht' / ick waeke / ick leef in ongeduer	Dr. All.	1/1
Ick placht te keeren binnen	Cl.	63/155
Ick waecke, ick sucht', ick haecke	Hs.	140, fol. 117v.
Ick wensch te zijn in Godt te niet*	D.S.N.	blz. 40

Ick wil u gaen vriendinn' verhalen	Bl. R.	85/210
In als voorwaer was die bly' siel' te prijsen	Bl. R.	31/74
In dat vrolijck Paleys / in die hemelsche stede	Bl. R.	127/333
In die woestijn' van Godt gheleydt	Bl. R.	96/242
In Godt te zijn vriendinn' versoncken	Bl. R.	101/256
In mijne reys langh[s] dien grondt	Cl.	58/140
In pur'verduldicheydt boven leet ende lief	Bl. R.	79/195
In t'Cloosterken vol vrede	Cl.	39/92
In't diepste van dat afgescheyden	Dr. All.	29/54
In't hooghste daer op t'ghebooghste	Cl.	30/71
In't vrolijck hof der Liefden soet	Bl. R.	135/357
In wat bitter verdriet	D.B.H.	16/215
Is dan wel oock in het hemelrijck	Dr. All.	28/52
Kan d'ooghe in den hemel staen	Bl. R.	99/250
Kan opder eerden een siel vergheten	Bl. R.	114/294
K'en can niet meer Riep sij o heer'*	D.S.N.	blz. 281
Komt / schoone / komt / komt gaen wy reysen	Dr. All.	18/31
Komt / ziele / laet ons singen / al luyt de wijse vremt	Dr. All.	6/10
Landt boven alle landen! t'gaet boven ons verstanden	Bl. R.	110/282
Liefde en laet gheene traegheydt toe	Bl. R.	56/136
Lof blijde ghebenedijde	D.B.H.	12/203

Lof hooghen Godt! lof saligh eeuwigh goet	Bl. R.	139/370
Lof mijnen Godt! lof vrede mijnder sielen	Bl. R.	81/198
Lof Schepsel schoone	D.B.H.	1/169
Lof sy dat eeuwich wesen / lof zy dat eeuwich goet	Dr. All.	61/117
Mach ick een siele prijsen / soo is sy prijsens weerdt	Bl. R.	72/178
Maer als in dat vermaeck, den tijdt nu was verloopen*	D.S.N.	blz. 5
Maer hoe vast op-gerecht, staet gy ziel hoogh verheven*	D.S.N.	blz. 64
Meer dan hert' kan verdincken	Bl. R.	119/309
Meerder geluck, ende wellust	Hs.	138, fol. 115v.
Meer troost en vreught dan hert' kan dincken	Bl. R.	50/120
Merckt eens met innicheydt hoe die reyn' siel'	Bl. R	33/80
Met dat den claren morghen	Bl. R.	25/60
Met een versincken diep	Cl.	22/53
Met hongherigh ghemoedt	Cl.	59/143
Met oorlof van den uyt-verkoren	Cl.	1/7
Met wat aendachticheydt dat die siel' wel bereydt	Bl. R.	30/72
Met wat vreughden hoor' ick aen	Bl. R.	115/297
Meynt ghy voorwaer dat sonder moeyt'	Bl. R.	15/36
Mijn hert' wenscht op te breken! o Liefde oversoet	Bl. R.	45/108
Minnelijck Hof / Paleys verheven / rust-plaetse oversoet	Bl. R.	133/351
Moest'dan die pur / die uytghelesen	Bl. R.	16/38

Myn Duyf daer wy hier gaen / hoe staet het u al aen	Dr. All.	37/70
Myn Godt, uw' goetheyt ziet my nu	Hs.	147, fol. 124r.
Myn Godt wat swaeren last	Cl.	51/121

Myn herte dat gaet op vriendinne bly'	Bl. R.	5/11
Myn hert' gaet op vol vreughden soet	Bl. R.	94/236
Myn hert' is vierichlick verwect	Hs.	154, fol. 129v.
Myn hert verheught / mijn ziel geheel ontsteeckt	Dr. All.	63/121
Myn Refterken vol saligheydt soet	Cl.	28/66
Myn ziele was my in't beghin	Cl.	56/134
My te verwecken tot den Heer	Cl.	54/130
Naer dat die siel' met een bly' sieckte langh'	Bl. R.	136/360
Naer dat eens was door Godt gheraeckt	Bl. R.	53/128
Naer dat mijn hert langh had ghestaen	Cl.	50/119
Naer dat volbrocht was in de kerck	Bl. R.	34/83
Naer de gheberghten Coninghin	D.B.H.	5/181
Naer d'hooghste goeden	Hs.	141, fol. 118v.
Naer een gheberght' trock die siel' voort	Bl. R.	9/23
Naer Godts minnelijck vermaen	Dr. All.	15/26
Nerghens en vondt die blyde siele rust'	Bl. R.	35/85
Noch ken' ick een Vriendinne / van die ghestorven siel'	Bl. R.	59/143
Noch weet ick een siel uijtghelesen*	Hs. Bale	blz. 227
Nu dien dagh my komt te voren	D.B.H.	2/172
O Alder-soetsten Godt, zalich licht mijnder zielen*	D.S.N.	blz. 12
O Charitas! hoe wel is geboren! die hier leeft	Dr. All.	51/97
O Charitas u innich woort	Dr. All.	65/124
Och mocht' ick eens van minne quelen	Bl. R.	137/364
Och! och wat bitter smert	D.B.H.	17/218
Och oft t'gheluck van die verstorven siele	Bl. R.	12/29
Och wat is die ontwordentheyt*	D.S.N.	blz. 44
Och wat is liefde pur? wat is die deught der deughden	Bl. R.	27/65
O Dat ghy wist! wat Godt die siele jonde	Bl. R.	69/170
O Deught der deughden en vreught der vreughden	Dr. All.	59/114
O Dorst der liefde soet	Cl.	60/147

O een-saemheyt ô stede vol wellusten	D.S.N.	blz. 21
(= bewerking van	Hs.	135, fol. 112v.
O Ghenuchelijcken Vrede! die de Salighe bevondt	Bl. R.	82/202
O Ghy ghenuchte wonderbaer	Bl. R.	46/110
O Ghy uytverkoren maeght	D.B.H.	11/199
O Godt! ô eeuwigh goet, hoe groot zijn u genaden*	D.S.N.	blz. 49
O Heer! wanneer zal ick toch mogen noch	Dr. All.	11/19
O Heylich / heylich / heylich landt! plaets' der volcomentheden	Bl. R.	112/288
O heylich landt! o landt der welde	Bl. R.	111/285
O Inwendich gesicht! goet boven alle saken	Bl. R.	44/105
O Leven hemels leven van die Bruyt Godts verheven	Bl. R.	11/27
O Liefde boven reden / Mijn ziel ick worde stom	Dr. All.	7/12
O Liefden kracht! die alleen hebben wilt macht	Dr. All.	5/8

O liefde pur! o trauw' verheven	Hs.	152, fol. 128r.
Om dat gy luystert naer die deught van die vriendinn' des Heeren	Bl. R.	48/115
O Minnelijcke soete vreught! woon-stede der ghenuchte	Bl. R.	126/329
Om recht' tot Godt te moghen gaen	Bl. R.	100/253
Om t'kleedt dat gh'hier begeert	Hs.	155, fol. 130v.
Omtrent een urken voor de dagh	Cl.	5/16
Om van Godts duysterheydt te spreken	Bl. R.	122/319
Onder all'die vermaeckelicke deuchden	Hs.	136, fol. 113v.
Onder al mijn vijanden	Cl.	46/109
Onder de deughden al die ick daer sagh	Cl.	36/84
Onder de sanghen al, der soet-stemmigher kelen*	D.S.N.	blz. 1
Onder die vreughden alle	D.B.H.	14/209
Onder wellusten alle	Cl.	21/50
Ontworden is een vrolick spel	Hs.	157, fol. 132v.
O opdat ghy claerlijck weten moght	Dr. All.	40/75
Ootmoedicheydt / ootmoedicheydt / o schoone deught der deughden	Bl. R.	60/146
Op den ghewenschten dach / meer danmen wenschen mach	Bl. R.	71/176
Op dien Bergh / daer Godts vriendinne	Bl. R.	74/182
O Peerel over-soet, ô Cruijs schoon Margariete*	D.S.N.	blz. 33
Opent de deur' van uwen gront	Hs.	146, fol. 123r.

Op 't uyterste sterven voort-aen	Dr. All.	9/15
O Schepper hoogh / en goeden Godt	Dr. All.	41/76
O Soet vermaeck / o troost en weelden over-groot	Dr. All.	56/107
O Sterven / edel sterven! wat goed doet ghy verwerven	Dr. All.	4/6
O Vader voorwaer weert, dat seraphynsche Tonghen*	D.S.N.	blz. 76
Overgewenschten hof	Hs.	124, fol. 103v.
O vrede soet! ghenuchte pur	Bl. R.	80/197
O Vreught! o ruste langh' ghesocht	Bl. R.	140/373
O wat vroylijckheden sijn in d'opperste Steden*	D.S.N.	blz. 26
O wech vol vrolicheden	Hs.	145, fol. 122r.
O Wee! o smert! o swaer ghedranghen	D.B.H.	19/222
O wonderbaer manier, op welck hy hem vertooghde*	D.S.N.	blz. 53
Puer suyverheydt jeught mijnder wesen	Cl.	35/82
Pur' liefde slaet vroegh ende spaed'	Bl. R.	37/89
Pur staet die siel van binnen / die haer gheeft totter deught	Bl. R.	41/99
Recht / Ziel op al u gesichte	Dr. All.	34/64
Rijst op ghy blijde van ghemoet	Bl. R.	1/1
Rust-plaetse bly'! Paleys vol vrolijckheden	Bl. R.	132/348
Ryckheden wonderlijcke	Cl.	42/99
Salich die siele die God socht'	Bl. R.	32/77
Schoon boven alle vrouwen	D.B.H.	6/184

Schoon is't voorwaer te zijn / gherecht voor Godts aenschijn	Bl. R.	88/219
Seght eens hoe t'gingh / ick wensch te hooren	Cl.	8/21
Seght eens vriendinne soet / mijn siele wenscht te weten	Bl. R.	14/33
Siet hier dien Dagheraet, noch claerder aenkomen*	D.S.N.	blz. 14
Siet nu den Campioen, alle verlaeten herten	D.S.N.	blz. 62
Soet Cloosterken der minnen	Cl.	10/25
Soet is al't gene dat ghy hier siet	Dr. All.	35/66
Soet ist voorwaer Godt aen te hanghen	Bl. R.	39/93
Soet / over-soet / vermakelijcke stede	Bl. R.	134/354
Soo die ziel comt t'aenmercken / met een anschouwen bloot	Dr. All.	48/91
Soud'ick hier legghen uyt	Cl.	43/102
Soud'ick u naer uwe vraghen	Bl. R.	3/6
Sust mijn ghemoet / swijght mijne crachten	Bl. R.	38/91
T'en dynct my niet, by Godt gheleken	Hs.	156, fol. 131v.
T'En kan vriendinn' niet wesen / dat een die Godt gheniet	Bl. R.	78/193
Ten was gheen ijdel slechte vreught	Cl.	45/107 (cor.)
Te wenschen placht ick naer den dagh	Cl.	64/157
T'gen'dat ghy pryst, moet ghy my geven	Hs.	149, fol. 125v.
T'Ghingh in den wegh der minnen	Cl.	15/35
T'hangt al, dunct my, aen dat gesicht'	Hs.	130, fol. 108v.
'T Hert moet zijn in stilder vrede*	D.S.N.	blz. 39
T'is al te cleyn, watmen wilt zeggen	Hs.	139, fol. 116v.
T'Is al van kleynder weerden / het is al te verachten	Bl. R.	90/224 (cor.)
T'Is een ghewenschte vreught	Bl. R.	51/123
T'is goet dat u den lof behaecht	Hs.	158, fol. 133r.
T'Is hemelsche welde / daer Godt die siel stelde	Bl. R.	84/207
T'Is kleyn wat ick vertell' / sy gaet den prys te boven	Bl. R.	21/50

T'Is pur watmen in t'herte vindt	Bl. R.	40/96
T'Is waer / en ick belijdt: een weynigh voor-by gaende	Dr. All.	2/3
T'kercxken, daer die ziel'inne zucht	Hs.	133, fol. 111r.
T'kercxken der eeuwighe ghenucht	Cl.	24/57
= herwerking	Hs.	133, fol. 111r.
Tot den wil' Godts bereet wierp haer innich ter eerd'	Bl. R.	26/62
Tot d'leven over-soet	Cl.	61/150
Tot Godt den Heere als ick gheneghen	Cl.	53/127
Tot naerder eynd' door dit begin	Dr. All.	33/61
T'Prieel daer die siel' somtijts ghinck	Bl. R.	6/15
Troost boven troost, hemels vermaeck	Hs.	131, fol. 109v.
Troost boven troost voorwaer naer s'herten wensch	Bl. R.	43/103
Troost die die siel'vondt in den Heer'	Bl. R.	55/133
Troost overwonderbaer / blijschap besonder	Bl. R.	105/267
T'sust al in my, dat plach te spreken	Hs.	162, fol. 137r.

T'Was eertijdts eens / als tot den Heer	D.B.N.	3/175
T'Was s'maen-dachs eens ontrent den blijden middernacht	Bl. R.	103/262
U Hoor ick suchten / naer u genuchten	Dr. All.	8/14
U lust te worden ingheleyt	Hs.	150, fol. 126r.
U minnelick geklop	Hs.	148, fol. 125r.
U Woorden overblijde van Godts vriendinne soet	Bl. R.	67/165
Vw' woorden verheven	Cl.	37/87
Van die in minne was verteert*	D.S.N.	blz. 77
Van d'oeffenyng' wil ic U spreken	Hs.	121, fol. 101r.
Van waer / o siel! is u vertreck	Dr. All.	21/36
Veel hooger zijn / dan ick wel vat	Dr. All.	24/42
Vereenicht zijn met Godt den Heer'	Bl. R.	107/273
Vereeninghe met t'hooghste goet	Bl. R.	104/265
Vervremt was die ghestorven siel' van al dat leven baerde	Bl. R.	36/87
Vierighen Diamant, hoe sou den Minnaer konnen*	D.S.N.	blz. 36
Vliet / vliet / mijn siele! vliet / spoeyt uyt dit Aerd's verdriet	Dr. All.	17/29
Vlijtigh den uyt-ghelesen	Cl.	40/94
Vraeght ghy naer haer hoe dat sy staen	Dr. All.	42/78
Vreucht, boven vreucht	Hs.	129, fol. 107v.
Vreughden soeckt daer-se zijn / daer-men-se vint	Dr. All.	10/17
Vriendinne pur / wat hemelsche creatur'	Bl. R.	47/112
Vriendinn'met neerste let	Bl. R.	42/101

Vrient Godts duysent-mael willekom'	Dr. All.	54/103
Vry mocht' sy staen voor Godts aenschijn	Bl. R.	76/188
Waerom soo arm? o siele rijck	Dr. All.	14/24
Waer was in't Paradys, Adam oyt soo geluckigh*	D.S.N.	blz. 52
Wanneer ick ghingh om te ontfanghen	Cl.	26/61
Wanneer men comt om in te raecken	Hs.	125, fol. 104r.
Want ghy / vriendinn' / mijn liefde wint	Dr. All.	25/45
Wat een blijdtschap zoud'u wesen	Dr. All.	52/99
Wat is aertrijck o Heer'! o Heer'	Bl. R.	13/31
Wat is die doodt. wat is dat leven	Bl. R.	19/46
Wat isser op aerdrijck te achten	Bl. R.	142/379
Wat ist' dat ghy mij liefste doet	Hs.	151, fol. 127r.
Wat ist dat in my schuylt, wat hebt gy goets gevonden*	D.S.N.	blz. 19
Wat straten warent / die ick sagh	Cl.	11/27
Wat troost / wat vreught / wat blijde ste	Dr. All.	20/34
Wat vertijden wat droef lijden Maghet puer	D.B.H.	18/221
Wat vondt die Siel'in haren Niet? wat leven was haer sterven	Bl. R.	57/138
Weest duysent keeren nu ghegroet	D.B.H.	4/178
Weest eeuwich goedt ghepresen / van dat my is geschiedt	Bl. R.	123/322

Weet ghy hoe ick my vondt	Cl.	9/23
Weet ghy hoe seer	Cl.	44/105
Wellusten overgroot ontsonck die Siel' van alles bloot	Bl. R.	121/316
Wie sal mijn ziele gheven	Cl.	66/163
Wilden wy sterven / wat leven waer ons onse doodt	Bl. R.	75/186
Wilt ghy dan dat besluyt	Cl.	20/48
Woestijne soet! Woestijne vol ghenuchten	Bl. R.	97/245
Wonder is liefdens aerd! hoe vremt zijn haer genaden*	D.S.N.	blz. 59
Woonstede bly'! gheluck-saligh paleys	Bl. R.	130/342
Zee-sterre soet	D.B.H.	21/231

Bijlage VII. De nieuwe wijsopgaven van Lucas' liederen uit het Haagse handschrift.

In O.G.E., IX, (1935), blz. 371-381 publiceerde P. Hildebrand een lijst van de wijsopgaven die in alle edities van Lucas' liederen voorkomen. Onderstaand lijstje bedoelt hierop enkel een aanvulling te zijn.

De ta bouche sacree	nr. 28, fol. 22r., (= Bl. R. 41/99)
Eens ic aensach des hemels throon	nr. 138, fol. 115v.
Le forçat dans cinc ou six ans	nr. 162, fol. 137r.
Magdaleyne estoit miserable	nr. 134, fol. 111v.
Och Godt geeft my	nr. 22, fol. 17v. (= Bl. R. 35/85)
O Schepper fier	nr. 113, fol. 113v.
[Sans] esperance, je voy mes tristes jours passer	nr. 52 fol. 40v. (= Bl. R. 75/186)
Si noz habits et noz pas	nr. 2, fol. 2r. (= Bl. R. 4/9) nr. 160, fol. 135r.
Sur le bord de ces eaux	nr. 155, fol. 130v.
Votre humeur ne m'a pas fasché	nr. 1, fol. 1r. (= Bl. R. 1/1) nr. 120, fol. 100r. (= Cl. 5/16).

[Deel III
De mystiek van Lucas van Mechelen.
Thematische en terminologische interpretatie.

Vervolg]

Hoofdstuk II. De liederen over de ‘daghelijcksche oeffeninghen’ en deugden.

Wie meent bij de opheldering van een mystiek oeuvre, onmiddellijk en uitsluitend de aandacht te moeten wijden aan de specifiek mystische hoogtepunten ervan, loopt het gevaar aan dit werk een aantal extravagante kenmerken toe te kennen, die noch vanuit een literaire analyse, noch vanuit het theologisch besef van de werking der genade, voor een objectieve evaluatie kunnen instaan. Waar de literaire analyse in het beste geval tot een min of meer geslaagde hermetische taalalchemie zou besluiten, die zij desgevallend psycho-analystisch zou kunnen doorlichten, zou de theoloog het hebben over religieuze dweperij, quiëtisme en dergelijke dingen meer. Zulke benadering zou a fortiori de objectiviteit schaden van een onderzoek, waarvan een katholiek mysticus het voorwerp is. Hierbij zou men immers vergeten dat de westerse katholieke mystiek steeds een kerkelijke mystiek is geweest, d.w.z. gebonden aan een dogmatisch geformuleerde geloofsleer, een manifestatie van een rechtvaardiging en heiliging, waarvan het geloof, gemotiveerd door de openbaring en de traditie, het fundament is. Pas vanuit deze context kunnen de hoogtepunten van een mystieke belijdenis op hun juiste waarde worden geïnterpreteerd. De theoloog zal zich daarom het liefst houden aan de genetische methode, die de mysticus in eerste instantie als een christelijk gelovige benadert, de filoloog of de criticus zal het spreken van de mysticus dienen te bestuderen vanuit de context van de kerkelijke leer en traditie, die o.a. vaak wordt uiteengezet in de teksten die niet direct de hoogtepunten van het mystieke wedervaren op het oog hebben, maar ze voorbereiden. Hij zal m.a.w. aandacht moeten besteden aan het *hele* oeuvre van de mysticus. Zowel voor de theologie als voor het literair onderzoek, dat in casu vooral terminologisch was georiënteerd, is de geschiedenis van de Eckhart-exegese in dit opzicht een grote les geweest.

Deze methodische excursie heeft geen zin wanneer zij de bejaarde en indrukwekkende Eckhart-Forschung met het bescheiden oeuvre van Lucas van Mechelen in verband zou brengen. Zij heeft die echter wel, wanneer zij aandacht vraagt voor de niet-specifiek-mystieke gedeelten van zijn oeuvre, die zoals zal blijken, voor de juiste interpretatie van zijn grondthemata en spraakgebruik zeer verhelderend kunnen zijn. Wij kunnen er derhalve niet buiten de ascetische aspecten van Lucas' bundels vanuit dit perspectief grondig te behandelen. Concreet zijn dit de liederen over de *daghelijcksche oeffeninghen* en de beleving van de deugd. Slechts in het licht van deze liederen verkrijgen centrale themata van *den Niet*, de *afghescheydentheydt*, of de *armoede*, met de daaraan verbonden mystieke terminologie, hun ware gestalte.

1. *De spiritualiteit van het geestelijke sterven.*

Wij wezen er al op dat de opgang naar God in Lucas' allegorieën telkens wordt voorgesteld als een geestelijk sterven: in de zelfontlediging die een *ontworden* is, kan het mystieke leven, de directe ontmoeting met God tot stand komen. De beeldspraak van het sterven omspant de gehele geestelijke voortgang en geldt zowel voor de actief-ascetische als de passief-mystieke momenten ervan(1).

Deze voorstelling van zaken, op zichzelf natuurlijk niet nieuw(2), is bij de Nederlandse kapucijnse mystici en auteurs uit de jaren 1600-1650 zeer geliefd.

Reeds Alexius van Brussel laat in 1601 de dertig trappen van zijn *Schala anagogica* uitmonden in de *excessus fruitivus*, een reminiscentie aan Ruusbroecs *ghebrukelijc overliden*(3).

Het eerste en overigens zeer merkwaardige getuigenis van een uitwerking van deze spiritualiteit bij de Nederlandse kapucijnen lezen we in een traktaatje van de hand van P. Marcellianus van Brugge, dat in een handschrift van 1628, onder de titel *Dit is het geestelijc pepelken* bewaard is gebleven(4). Men kan het belang van deze korte summa van het geestelijk leven moeilijk onderschatten. De auteur was novicemeester van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch en Lucas van Mechelen, het tweetal dat de spiritualiteit van de geestelijke dood in den brede zal uitwerken(5). Anderzijds is het *Pepelken* sterk beïnvloed door de Spaanse mystiek, wat ons vanwege de oudst bekende Nederlandse vertaler van Juan de la Cruz niet hoeft te verbazen. Toch kan dit feit een aanduiding zijn dat we het succes van deze spiritualiteit in het spoor van de Spaanse meesters moeten gaan zoeken. Ten slotte vormen Marcellianus' bedenkingen een zeer fijnzinnig traktaatje, dat terecht ook de aandacht van de literatuurgeschiedenis heeft verdiend(6). Marcellianus past het beeld van het *sijde wormken*, dat moet sterven om een *schoon wit pepelken* te worden, toe op het geestelijk leven: de ziel moet *duysent dooden sterven* - ook een geliefkoosde uitdrukking van Lucas -, wil zij met God verenigd worden. Het valt niet moeilijk om in het exempel van de geestelijke vlinder de hand van Teresa van Avila te herkennen(7). Sommige dedails laten daaromtrent nog weinig twijfel bestaan: het

(1) Het theoretisch onderscheid tussen de ascetische ver-sterving en het mystieke sterven of zelfverlies op het ogenblik van de hoogste mystieke begenadiging, wanneer de ziel God schouwt en lief heeft op een bovenwezenlijke wijze met God, is in de praktijk van Lucas' liedbundels minder voelbaar, omdat het eigenlijke mystieke overlijden steeds de totale zelfverzaking veronderstelt. Lucas verliest de ascetische inzet nooit uit het oog en kan soms onverwacht van de beschrijving van een hoog moment van mystiek geluk op een gewone ascetische uitspraak overschakelen. Het mystieke sterven maakt de zelfloutering volkomen: *Haer sterven is volcomen* luidt het in één van de slotliederen van Bl. R. (139/270, str. 6): daarom ook vallen mystieke voltooiïng en fysisch sterven samen.

(2) Cfr. het belangrijk aandeel van Ruusbroec in Sandaeus' behandeling van het onderwerp (*Clavis,* blz. 280-283).

(3) *Spiegel der Letteren*, XII, (1969-1970), blz. 204-210.

(4) Uitgegeven en beproken door P. GERLACH in F.L., XVI, (1933), blz. 17-24, 239-247. Zie ook V.M.A., 1973, blz. 106-128.

(5) F.L., XIV, (1931), blz. 208.

(6) *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden*, dl. V, blz. 419.

(7) *Moradas*, V, c. 2 en 3. In een andere zin, *Vida*, 18 § 5. Nochtans was deze afhankelijkheid van Marcellianus tot nu toe onopgemerkt gebleven.

wit-zijn van het *pepelken*, het verlangen om *duysent dooden* te sterven, het verlies van de *voeten,* die de deugdelijke werken verbeelden[8], zijn elementen die alle uit Teresa's beroemde vergelijking stammen. Bij de kapucijn staat de allegorie echter directer in het teken van de actieve zelfontlediging, terwijl zij bij Teresa een illustratie is van het z.g. gebed van vereniging, waarbij de vermogens 'dood' lijken te zijn. Het *Pepelken* eindigt met het juanistisch aforisme:

> Die wilt worden het gene dat hij niet is,
> die moet ontworden het gene dat hij is.

Enkele wenken van Marcellianus zullen in Lucas' lof der ontwording een belangrijke plaats innemen; het uitvallen der vermogens, het 'smakelijk' beoefenen van de deugden dat eveneens moet verdwijnen, en een heilige onverschilligheid voor alles wat God niet is, die zelfs de pijnen van de hel niet uit de weg zou gaan[9].

Voorzichtigheid is evenwel geboden, wanneer men op grond van het *Pepelken*, de bijval die de leer van het sterven bij onze kapucijnen had, enkel als een inbreng van de Spaanse mystiek zou zien. Het traktaat bezit het privaat karakter van een *Seyndt-brief*, alhoewel het anderzijds wel zal overeenstemmen met de lering die Marcellianus aan zijn novicen bijbracht. Andere geschriften, die de opbloei van deze spiritualiteit hebben bevorderd, zijn echter van eigen bodem. Men denke hierbij b.v. aan *Den Grondt-steen der Volmaectheyt*[10], die in 1638 te Antwerpen van de pers kwam en abusievelijk aan Geert Grote werd toegeschreven. In feite is *Den Grondt-steen*, een gemoderniseerde druk van een veertiende-eeuws geschrift, *Van eenen stervenden leven*, dat voor enkele jaren door A. Ampe aan Willem Jordaens werd toegeschreven[11]. Onder het motto *Beati mortui qui in Domino moriuntur* (Apoc. 14, 13), dat ook onder de allegorische prent van Bl. R. prijkt, beschrijft Jordaens het geestelijk sterven, waarbij de beklemtoning van de onbaatzuchtige minne, de gelatenheid en de armoede van geest, de grote themata van de kapucijnse mystici in herinnering roept.

Ook Constantijn van Barbençon laat zijn *Secrets sentiers de l'amour divin* (1623) uitlopen op een vereniging met God in de wezenlijke wil, die als een overleden-zijn wordt voorgesteld, een definitieve rust:

> C'est donc ici, pour fin finale et consommation de tout ce chemin, trouver une certaine plénitude d'être, reposant en Dieu et ne respirant qu'en lui, s'abîmant ou

(8) Vgl. ook Herp, *Spieghel,* cap. 29.

(9) Vgl. *Ryck Godts*, cap. XII en XIII (ed. 1659, blz. 186, 203), waar dit laatste motief in dezelfde context (v. het geestelijk sterven) aanwezig is. Het komt voor bij Lucas in Bl. R. 110/282; Dr. All. 48/91, 58/112 en Hs., nr. 153, fol. 128v-129v.

(10) Volledige titel: Den/Grondt-steen/der/Volmaecktheyt./In-houdende de maniere om door een /Gheestelijcke doodt ons selfs te/komen tot een Goddelijck/leven in Christo.

(11) *Willem Jordaens in nieuw perspektief*, O.G.E., XL, (1966), blz. 136-166, vooral blz. 153-163. Den *Grondt-steen* werd ook in het Frans vertaald (*o.c.*, blz. 162). Ampe heeft met minder succes deze uitgave aan het initiatief van de kapucijnen willen toeschrijven, en meer in het bijzonder aan Gabriël van Antwerpen (Cfr. Vol. I, blz. 163).

> immergeant en cela comme en un profond, pacifique et délicieux repos: *In pace in idipsum dormian et requiescam* (Ps. IV, 9)[12].

De hele allegorie van Bl. R. steunt op een dergelijke voorstelling. De meer ascetische visie op het geestelijke sterven komt bij de Waal eveneens geregeld aan bod[13]. Zijn leer is niet onopgemerkt gebleven vermits Sandaeus onder het lemma *mors* driemaal uit de *Sentiers* citeert[14]. Const. v. Barbençon is trouwens de enige moderne auteur die de jezuïet in dit verband vermeldt.

De meest systematische en invloedrijke formulering van deze spiritualiteit biedt echter Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch in zijn *Ryck Godts inder zielen.* Hij heeft Lucas' liederen op dit punt onmiskenbaar beïnvloed en tot in de achttiende eeuw vinden wij sporen van zijn leer terug[15].

Reeds op de titelbladzijde stelt de auteur zijn *Ryck Godts* voor als

> leerende aende Godt-soeckende ziel/hoe sy 'tselfde naer een gheestelijcke doot in haer vinden/gestadelijck/besitten ende ghenieten sal/volghens de woorden Christi. Regnum Dei intra vos est. Luc. 17.

De geestelijke dood wordt hier opgevat als een noodzakelijke voorwaarde om het rijk Gods te ontdekken en te bezitten. De mens benadert God in de mate waarin hij de schepselen en zichzelf prijsgeeft. In dit afstervingsproces ordent hij zich opnieuw naar de wetten van zijn goddelijke bestemming:

> Ende dat komt over een/met 't gheene/'t welck ghemeynelijck de gheestelijcke Leeraers seggen: ende stellen voor een Fondament van geheel haer Leeringhe/te weten/soo veel den Mensch de Creaturen laet/gaet hy tot Godt/soo veel hy hem selve uyt-gaet/soo veel komt Godt in hem/soo veel hy hem versterft/soo veel leeft Godt in hem[16].

Vanuit deze morele gesteldheid *door de welcke den mensch sterft/ende te niet wordt aen al t'ghene d'welck hy t'onrecht aeghenomen heeft*[17] kan de ziel in een psychische toestand geraken, waarin alle op een natuurlijke wijze tot stand gekomen zintuiglijk en geestelijk streven en kennen buiten de aandacht van een het actuele bewustzijn valt, dat zich door middel van een ingestort goddelijk licht op een puur-geestelijke, passieve wijze tot God richt, die in de ziel tegenwoordig is[18]. Het wordingsproces van dit sterven formuleert de kapucijn in

(12) *Les secrets sentiers de l'amour divin*, Keulen, 1623, dl. II, cap. XIII, ed. Solesmes, Parijs, 1932, blz. 326-327. Even te voren maakt Barbençon een bedenking die typisch is voor zijn houding inzake mystieke terminologie: 'Certes il ne se faut étonner si l'on sait si peu comprendre les façons de parler dont usent ces auteurs de la voie mystique, usant de termes *assez rudes en théologie scolastique,* comme tout d'anéantissement, mort, expiration de l'esprit, inscience, privation de connaissance, caliginosité, outrepassement de soi même, car qui pourrait expliquer ce que voici que l'on trouve? Circuyant néanmoins alentour pour l'adombrer je dirai que c'est l'heureux silence et sabbat de la suprême partie affective. Car c'est en cette interne caliginosité expirer et être perdu en un état inconnu et inexplicable' *(ibidem).*

(13) Dl. II, cap. 5, 7 en 8.

(14) *Clavis,* blz. 283.

(15) J.H.J. PAULISSEN, *Het leven en de werken van Fulgentius Bottens, O.F.M.*, Nijmegen, 1959, blz. 214.

(16) Cap. IX, aanvang (ed. 1659, blz. 123).

(17) Cap. IX (ed. 1659, blz. 128).

(18) Cfr. cap. XI (ed. 1659, blz. 128-129).

vier *puncten ofte stucken*, die wij de vier fasen van de geestelijke dood zouden kunnen noemen. Het is deze vierdeling die later zoveel succes zal kennen en die toelaat gemakkelijk de invloed van de Bosschenaar te onderkennen:

> Ick segghe dan in 't kort dat den rechten wegh tot desen Niet ende Doodt/ende vervolghens tot Godt (die in verscheyden Boecken op verscheyde manieren/met hooghe woorden ende sinnen beschreven wordt) gheleghen is
> 1) In een grondigh verloochenen aller gheschaepen dinghen,
> 2) ende een volkomen over-gheven sijns selfs,
> 3) gedaen uyt puere liefde aen Godt,
> 4) door 't bloot geloof inwendigh tegenwoordigh ghenomen[19].

Terloops dient aangestipt dat Joannes Evangelista de geestelijke dood uitvoerig aanpakt omdat de beknoptheid van sommige auteurs bij de lezer kan leiden tot een onderschatting van de door God gewilde loutering[20]. Meteen werkt hij hiermee wellicht sommige opwerpingen weg tegen de hogere vormen van het geestelijk leven, terwijl de valse quiëtistisch georiënteerde mystiek de eis van een ernstig verstorven leven krijgt toegespeeld. Op deze wijze zijn de *vier puncten* een merkwaardige illustratie van de motieven die onze zeventiende-eeuwse mystiek op de weg van de groeiende ascetisering hebben geleid[21].

De *vier puncten* worden resp. in de capittels XI, XII, XIII en XIV van het *Ryck Godts* uiteengezet. Zij vormen de kern van J.E. 's mystieke leer. Het is dan ook niet moeilijk vast te stellen waar het *weghsken*, dat Lucas in Dr. All. door de mond van *Charitas* aan de ziele aanprijst, vandaan komt:

> Maer om oprecht te sijn gerecht/
> En claer in Godt gekeert/Dit weghsken leert:
> Versaeckt wat u kan weder-houwen/
> Naer Godt/met pure liefde/staet:
> In 't bloot geloof hem soeckt t'aenschauwen/
> En u selfs uyt ten gronde gaet (16/20, str. 2).

De vierdeling van J.E. heeft vooral in het compositieschema van Bl. R. haar sporen nagelaten. Wij ontmoeten hier een fenomeen dat herhaaldelijk bij de analyse van Lucas' bundels voor de dag zal komen: wat de allegorie, de volgorde van de liederen en de verwoording van de titels aangaat, neemt onze dichter graag en vaak zijn toevlucht tot een of ander schema of voorstelling uit een ander werk; in de liederen zelf gaat hij echter gewoonlijk zijn eigen weg.

(19) Cap. X (ed. 1659, blz. 137). Voor de analyse van J.E.'s leer zijn wij veel verschuldigd aan de dissertatie van L. KAMPSCHREUR, *Leven, werken en leer van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch (1588-1635)*, Rome, 1959. Wij nummeren de *puncten.*

(20) ‘Sy lesen het altemael ghenoegh ende het wort haer genoegh geseyt/maer sy nemen den wegh al korter/als het de Boecken of Leeraers verstaen: 't welck ten avonturen komt/om dat sy haer met soo korte woorden de volmaecktheydt/ende den wegh daer toe leydende beschrijven ende voorhouden/stellende dien in een versterven/vernieten/ontworden/etc: Dese woorden toonen het begin des weghs/ende het eynde/maer niet 't gene datter tusschen beyde gaet...’ cap. IV (ed. 1659, blz. 55).

(21) De vier punten komen ook voor bij Zachtmoorter *(Bruydegoms Beddeken,* dl. I, cap. XXIII). Het is niet zo duidelijk wie wie heeft beïnvloed. Bij Zachmoorter bezit het viertal niet de belangrijke functie die het in *Ryck Godts* vervult: net zoals bij J.E. en bij Lucas wordt het gesitueerd in de *eersten voortganck*, de inzet van het mystieke leven.

Bij de aanvang van het geestelijk leven plaatst Lucas, naar het beproefde franciscaanse recept, een aantal *consideraties* over Christus' geboorte en lijden[(22)]. Deze liggen aan de basis van de ommekeer of de bekering die tot de inkeer en de mystieke Godsontmoeting voert. Op de vraag van *Begheerighe* of de *Salighe* naar aanleiding van deze *consideraties oock wel soo kloeck in 't mede wercken als int medelijden was* (10/25), volgt een reeks liederen over de onthechting, die Joannes' schema van de geestelijke dood haast op de voet volgen. De bewuste liederen worden afgewisseld met lofzangen en aanroepingen van de *Begheerighe.* De formulering van de eerste twee punten behoeft geen commentaar:

> 1) 11/27 Dat die Salighe haer met den eersten van alle uytwendighe dinghen ontbloote.

of

> 12/29 Die Begheerighe prijst die Salighe om haer ontblootinghe van aertsche saken.
> 2) 15/36 Dat die Salighe boven het versaken alder dinghen met grondighe verloocheninghe haers selfs tot dien requiem comen moeste.

Bemerk de gradatie en de vermelding *grondighe verloocheninghe.* In de liedteksten zelf zijn er weinig of geen aanwijzingen naar Joannes Evangelista.

Zo blijven in de liederen over het eerste punt Joannes' herhaalde verwijzingen naar de armoede van geest achterwege. Aan het *Ryck Godts* kunnen misschien nog schatplichtig zijn: de slotstrofe van 12/29, die herinnert aan het het Cyprianus-citaat waarmee J.E. zijn beschouwingen over het eerste punt afsluit, de nadruk op de sereniteit en de blijdschap waarmee deze fase van het geestelijk sterven dient gepaard te gaan, voor de Bosschenaar het waarmerk van de echtheid van deze verloochening (vgl. 14/33, str. 1: *claer van ghemoet, bly)* tegenover de tweedracht die de ziel in zich bij deze verloochening nog kan gevoelen (14/33, str. 2-8). Uiteraard zijn Lucas' liederen echter minder leerstellig. Meer dan zijn medebroeder situeert hij dit sterven tegen de achtergrond van een nieuwe ervaring van leven en vertroosting die het met zich meebrengt:

> Dit weet ick en beken' ick nu/
> Gheen vreught en isser dan in u:
> Die elders naer ghenuchte staet/
> Verr'uyt den wegh des levens gaet (13/31, str. 11).

Reeds in zijn ascetische beginfase is de geestelijke dood een *Bliiden Requiem;* de liederen over *de ontblootinghe van alle uytwendighe dinghen* bewegen zich reeds op het ritme van de paradox, die Lucas' eerste bundel in al zijn voegen bepaalt.

De liederen over het tweede punt vertonen een gelijkaardig uitzicht. De aansluiting met cap. XII uit het *Ryck Gods* is iets meer geaccentueerd. Van de drie factoren die het voorwerp van dit sterven vormen, de *eygensinnicheyt* (gehechtheid aan eigen inzichten), de *eygen-willicheydt* (gehechtheid aan eigen wil en verlangens), de *eygen-liefde*, wordt bij Lucas slechts de laatste vermeld

(22) Cfr. Hoofdstuk VIII, blz. 428.

(21/50). De *gelaetentheydt* die J.E. als het resultaat van deze ontbloting beschrijft, klinkt duidelijk op uit de laatste twee strofen van 15/36, terwijl het feilloos kenmerk van de ware zelfverzaking, dat in een concentratie en vergeestelijking van de werking der vermogens is te vinden, in de slotstrofen van het daaropvolgend lied wordt bezongen. Aan J.E. herinnert eveneens het gebruik van het woord *uyt-ganck,* maar de lof van de *inwendighe ruste* die de ziel door deze loutering ten deel valt, klinkt uitbundiger dan de sombere taal van de novicemeester(23):

> Alleen stondt Godt in haer ghesichte/
> Sy schoude dat soet wesen aen/
> Dat haer inwendelijck verlichte/
> Om dat sy was heel uytghegaen:
> Den uytganck naer haers herten lust
> Brocht'haer tot die verlichte rust (19/46, str. 7).

Bij voorkeur bezingt de dichter de positieve zijden van de onthechting. Vanuit deze voorliefde moeten wij ook de eigen optiek interpreteren, waaruit hij de twee volgende punten van de geestelijke dood behandelt.

Joannes Evangelista stelt zijn eisen tot een radicale onthechting immers nog scherper. Alles wat hij tot nog toe van de stervensbereide ziel vordert, moet geschieden uit pure liefde tot God(24), wat meteen betekent dat de verzaking ook de gaven en vertroostingen geldt, die de ziel in het beoefenen van de eerste twee punten van het geestelijk sterven mocht ervaren(25). Het kenmerk van deze zielstoestand is de instorting van een bijzonder goddelijk licht:

> soo sal hy boven de voorgaende onverbeeltheyt aller geschaepen dingen / ende sijns selfs / in het binnenste sijnder Zielen ghewaer worden / een Goddelijck licht ende klaerheydt / de welcke hem sal noden om boven sijn selven verheven te worden in Godt(26).

De vierde en laatste etappe van de geestelijke dood is nog van subtielere aard. Ze betreft de ziel in haar eigen werking. Tot nog toe gold het afsterven enkel haar gehechtheden. Het bloot geloof drijft de ziel nu ertoe volkomen afstand te nemen van haar natuurlijke vermogens in haar gelovig benaderen van God en dit ten voordele van een meer lijdelijke, mystieke Godservaring, die onder de invloed van een goddelijk licht, dat deze natuurlijke werking substitueert, tot stand komt. In het bloot geloof werpt de ziel zich in een *afgrond*, de totale en radicale zelfverzaking:

> Want door dat bloot geloove geeft de Ziel oorlof aen alle eygen werckingen haerder krachten /.../ ende geeft haer selven ganschelijck over / ja worpt haer als verloren in een verborgen afgrondt / sonder achterdencken wat van haer gheworden sal(27).

(23) Bvb. '...haer selven ghevende ende latende aen Godt/ende soo door desen uyt-ganck haers selfs/soude in-gaen/ende rusten in Godt' (blz. 179, ed. 1659).
(24) 'Daerom het derde 't welck vereyscht wordt om Godt oprechtelijck te vinden/is/dat de verloocheninge aller Creaturen ende overgevinghe sijns selfs gheschiede puer om Godt...' cap. XIII (blz. 200, ed. 1659).
(25) Aanvang cap. XIII.
(26) Cap. XIII (blz. 204, ed. 1659).
(27) Cap. XIV (blz. 219, ed. 1659).

De mogelijkheid tot een mystiek Godscontact is daarmede vervuld. Het streven door het bloot geloof heeft bij J.E. vooral het verstand tot voorwerp: het betekent de uitschakeling van de kenbeelden. Deze vierde fase is derhalve gelijk aan de zgn. ontbeelding.

Lucas ziet de *puere liefde* en het *bloot gheloof* niet meer zo zeer als de verdere stadia van de inspanning die tot de geestelijke dood voert, maar als twee *minne-giften*, die a.h.w. het goddelijk antwoord op de eerste twee fasen van het sterven uitmaken. Weliswaar drijven deze giften de ziel verder naar de uiteindelijke mystieke dood, maar zij worden in eerste instantie voorgesteld als begenadiging. Waar bij J.E. de goddelijke verlichting optreedt als de garantie voor de echtheid van de zelfverloochening, geschieden bij Lucas de verpuring van de liefde en de ontbeelding nadrukkelijker in en door deze verlichting.

Het gaat in Bl. R. om de liederen 21/50 en 22/53. In het verlies van de *eyghen liefde* (het tweede punt van de geestelijke dood) vindt *Salighe* de *Liefde Godts* en wordt ermee *vereenicht* (21/50, titel). Met een beschrijving van de *puere liefde* heeft dit lied weinig te maken. De liefdegave die *Salighe* in deze toestand ontvangt, wordt verpersoonlijkt als *Charitas* die de ziel verder zal leiden

> Om blooter Godt te schouwen aen (str. 5)[28].

De eerste resultaten van deze liefdesinwerking Gods zijn precies de *puere liefde* en het *bloot gheloof.* De titel van 22/53 luidt

> Dat de Liefde Godts de Salighe haer ooghe des gheloofs verlichte/ende haer minnelijck tot Godt gheneycht maeckte/ende wat des' twee minnegiften in haer werckten[29].

De vreugde om de begenadiging, die dit lied voortstuwt en de interpretatie van de pure liefde en het bloot geloof als twee facetten van een ervaring ‘waarin het “innigh” leven wordt opgevoerd tot het schouwen van God 'met verlichte rede[30]’ dringen de meer ascetische voorstellingen van Joannes Evangelista haast volkomen op de achtergrond:

> Bly was die siele pur /
> Die schoone uytghelesen /
> Die nieuwe creatur' /
> Die bruyt van d'eeuwich wesen /
> Dat sy ghevonden hadd'die Goddelijcke deught /
> Die schoone Charitaet' die hemelrijck verheught.
> - - -
> Siet dese liefde soet
> Heel mildelijck ghedreven
> Quam die claer' van ghemoet
> Twee giften stracks te gheven:
> Haer ooghe des gheloofs verlichte sy gheheel /
> En neyghde minnelijck tot God haer opperdeel.

(28) Wij hebben in het vorige hoofdstuk op dit motief uit Bl. R. en Dr. All. gewezen.
(29) Het lied wordt bij vergissing in de mond van *Begheerighe* i.p.v. *Innighe* gelegd.
(30) A. DEBLAERE, *De mystieke schrijfster Maria Petyt*, blz. 95.

Met dese giften rijck /
Met des' twee minne-voncken
Wert sy soo salichlijck
In 't wesen Godts versoncken...(str. 1, 3, 4).

Enkel het beginsel van de *puere liefde* wordt in herinnering gebracht:

Die ooghe overclaer
In alle hare wercken
Droegh recht gheslagen maer
Op Godt al haer ghemercken:
Die vondt sy over al / die sach sy t'alle sté /
Die hadd'sy stadelijck/die hiel'sy wat sy de' (str. 5)[31].

En de dichter besluit zijn lied:

Soo dat sy grondelijck wiert een Godt-vormich mensch,
Die sonder onderlaet Godt hadd'naer haeren wensch.

Men heeft Lucas dit gebruik van de 'hoogste mystieke' term[32], nl. *Godtvormich,* enigszins terecht, kwalijk genomen. Men mag echter ook niet uit het oog verliezen dat *Innighe* zeer vaak anticiperend spreekt vanuit de mystieke volkomenheid die *Salighe* 'blijkens haar begrafenis' heeft bereikt. Het is niet onmogelijk dat hier het 'uiteindelijk' resultaat van deze twee gaven wordt weergegeven. Of moet men Lucas' hyperbolisch taalgebruik lezen tegen de achtergrond van een passage uit het *Rijck Godts*, waar J.E. de effecten van de pure liefde met een Bernardus-citaat probeert duidelijk te maken:

> De Ziele die sodanich is / dat sy niet eygens / noch geluck / noch eer / noch iet anders door eygen liefde haers selfs en begeert / die gaet heel in Godt / en sy en heeft maer een volmaeckte begheerte / dat haer den Koninck in-leyde in sijn slaep-kamer / dat sy hem aenhange / hem geniete / ende geduerighlijck met ontdeckten aensicht soo langh sy kan / in het selfde Beeldt *overformt worde* van klaerheydt in klaerheyt / als *van den gheest Godts*[33]?

Wat bij Bernardus en J.E. wens en begeerte is en de wetten van de geleidelijkheid wil volgen, is bij Lucas' *Salighe*, in het perspectief van de mystieke voltooiing in de begrafenis, werkelijkheid geworden[34].

De notie *bloot geloof* biedt bij Lucas verschillende uitzichten, en is veel minder systeemgebonden dan in het *Ryck Godts.* In de besproken liederen viel haar aanwezigheid, tegen de achtergrond van de vier punten van J.E., minder vast te stellen dan de vermoeden. In werkelijkheid heeft de dichter het er over een 'verlichting' van het geloof *om blooter Godt te schouwen aen*, wat bij de

(31) Vgl. nog met 23/55, str. 2.
(32) Het woord is van Deblaere, die eraan toevoegt: 'De eeuw van Ruusbroec zou het begrip "Godt-vormich" alleen toegepast hebben op het schouwende leven "boven geloof" en "boven rede", op het bovenwezenlijke schouwen "van God met God"', *o.c.*, blz. 95.
(33) Cap. XIII, (blz. 200-201, ed. 1659). P.L. 183, 1077-8: 'Etenim revelata facie speculantes, in eandem imaginem transformamur de claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu. Transformamur cum conformamur'. Zie ook 2 Kor. 3, 18.
(34) Verwijzingen naar de mystieke voltooiing vindt men vaker in de slotstrofen van Lucas' liederen.

Bosschenaar eigenlijk onder de begeleidingsverschijnselen en de effecten van de ontbeelding ressorteert. Meer als onderdeel van het eigenlijke zelfontbeeldingsproces en verwanter met de voorstelling van zaken in het XIVe cap. van het *Ryck Godts*, treedt een lied op uit het hs. (nr. 127, fol. 105v-106v). Wil de ziel in het Cl. geraken, dan moet zij binnengaan door de *binnepoort van het bloot geloof.* Zowel het beeld van de afgrond (str. 10) als enkele zinspelingen op de ontbeelding en ontbloting van de vermogens (str. 6 en 8) zijn hier aanwezig. In zijn geheel is het lied meer een lofzang van de vernietiging en de wijzeloosheid, die Joannes' gesystematiseerde en afgebakende conceptie van het bloot geloof overstemt[35]. Weer anders is de voorstelling van het bloot geloof in Cl. 12/29 *(Dat haeren Leydtsman nae t' Cloosterken het bloodt Gheloof was)*[36]. Hier suggereert het bloot geloof de aanwezigheid van licht, de kracht die de ziel leidt op

> ...die baene duyster
> Die (zij) met bloot Gheloove gingh (str. 4).

Enkel steunend op het naakte geloof - een voluntaristische bijtoon is duidelijk waarneembaar -, moet de ziel volharden, gelovig vasthoudend, in trouw en buiten elke vertroosting:

> Oprechte trouw en heeft gheen kijken
> Dan naer ghetrouwicheydt alleen /
> Daerom ghinck ick sonder beswijcken
> Naer jaeghende dat vrolijck Een /...(str. 9).

De vijfde strofe doet zelfs aan de *Noche oscura* denken:

> In 't duyster segh ick sonder vinden
> Socht ick / tot dat in my verdween
> Mijns herten nacht door des Beminden
> Klaer lichte / dat my inne-scheen...

Tenslotte dient nog de vraag gesteld naar de aanwezigheid van deze leer van het geestelijk sterven in de andere bundels.

In Dr. All., de bundel waarvan de allegorische compositie het dichtst aansluit bij de opzet van Bl. R., staat het sterven nog uitdrukkelijker in het teken van het kruis. Het volstaat de titels van de liederen te overlopen om de gelijkenissen met Bl. R. vast te stellen[37]. Eén der frappantste overeenkomsten is de komst van *Charitas*, een gegeven dat in Bl. R. naderhand wordt losgelaten. In Dr. All. blijft deze allegorische figuur een belangrijke rol spelen en in haar mond legt Lucas de geciteerde strofe over het *weghsken*, die de verzakingsleer van *Ryck Godts* nog eens extra samenvat. In de aanvangsliederen worden de verschillende trappen van deze leer trouwens door de *Vriendt* uiteengezet. De weg om God te vinden ligt in 1) *het door-breken van die natuer* (2/3), 2) *haer selven (te) sterven*

(35) Cfr. hfst. IV.
(36) De titel van het lied luidt: 'Dat haeren leydtsman nae t' Cloosterken het bloodt Gheloof *gaf.* Uit de eerste strofe blijkt dat hier *was* moet staan. De Amsterdamse editie geeft *was* (blz. 342).
(37) Cfr. blz. 232-244.

(3/4) en 3) in *die purheyt der liefden Godts* (objectsgenitief) (5/6), met een bijzondere klemtoon op de *pure meyninghe* (6/10), en de *puer Godt-meynende lijdsaemheyt* (7/12), waarna de verwachte behandeling van het bloot geloof achterwege blijft. Lucas' tweede bundel, waarin de christologische motivering van de geestelijke dood, om redenen die wij elders uiteenzetten(38), niet wordt uitgedrukt, ziet in het sterven bij herhaling de vereiste om in het *Cloosterken,* dat volgens de titelbladzijde zowel een *Cloosterken* van verrijzenis als van *ontwordentheyt* is, binnengeleid te worden. In de liederen 8/21 - 19/29 kan men het stramien van de vier punten herkennen: de strijd tegen zichzelf in het kader van de inkeringsmystiek - het Cl. ligt in het *gheweste* van de *grondt* - voorgesteld als een oorlog tegen de *sinnen* en de beeldelijkheid, de bereidheid *allen lijden t'onderstaen*, de *minnelijcke verloocheninghe* die naar de *puere liefde* leidt (11/27, str. 8) en het *bloodt Gheloof* dat als gids of *Leydtsman* optreedt (cfr. supra).

Dit alles bevestigt niet alleen de fundamentele eenheid van Lucas' werk, maar reveleert tevens een zekere eenheid van gedachte bij de groep Zachtmoorter - Joannes Evangelista - Lucas van Mechelen, die, mits de onvermijdelijke variaties in voorstelling en uitwerking, toch nog tot op het vlak van het systeem reikt! Het behoort tot een van de aanlokkelijkste en dringendste opgaven van het onderzoek van onze zeventiende-eeuwse mystiek na te gaan of het hier al dan niet om een ‘school’ gaat, - een begrip dat wij in de loop van ons tweede hoofdstuk trouwens al als werkhypothese hebben gebruikt.

2. *De toepassing: de ‘daghelijckse oeffeninghe’.*

Op de theorie volgt de toepassing. Nadat zij met de beginselen en de effecten van het geestelijk sterven heeft kennis gemaakt, vraagt *Begheerighe* om iets over de *daghelijcksche oeffeninghe* van de *Salighe* te vernemen. Zulks heeft zeker iets met de concrete bestemming van de bundel te maken: het stelt de dichter in de gelegenheid de levenswijze van een verstorven ziel, die in en door de verlichting van de pure liefde en het bloot geloof een graad van vereniging met God heeft bereikt, in een bepaalde, concrete context vrij gedetailleerd uiteen te zetten. De *speelhoven*, bergen en zeeën moeten wijken voor de uitbeelding van het dagelijks bestaan, waarin de ziel haar ontworden en verrijzenis moet realiseren. Vooral Bl. R. biedt een indrukwekkende liedreeks, al ontbreken ook in de andere bundels zulke liederen niet. Vooral de allegorie van Cl., die niet alleen het kloostergebouw als voorwerp heeft, maar ook een aantal momenten uit het dagelijkse kloosterleven opneemt, verschaft de dichter soms de aanleiding tot een concretere aanpak(39). De verspreiding van deze liederen over het gehele oeuvre van Lucas, ziet er uit als volgt:

(38) Cfr. hfst. VIII.
(39) Cfr. Vol. I, blz. 178, waar wij de mogelijkheid hebben aangetoond dat het kader van de *daghelijcksche oeffeninghe* in Bl. R. het begijnhof kan zijn.

Den Bliiden Requiem **beschrijft hoe *Salighe:***		**Dezelfde onderwerpen worden behandeld in:**		
		Hs.	***Cl.***	***DSN***
24/58	haer hadd' wacker wordende	nr. 132		
25/60	haer kleede			
26/62	haer op offerde (morgengebed)			
27/65	haer waste			
28/67	uyt ginck naer de kercke			
29/70	in de k. haer devotie hiel	nr. 133	(24/57)	
30/72	het woordt Godts hoorde			
31/74	Misse hoorde			blz. 26
32/77	te biechten pleegh te gaen			
33/80	ter heylighe Comm. ghinck	nr. 134	26/61	blz. 23 (= hs.)
34/83	naer huys trock			
35/85	haer in haer werck hiel	nr. 158	23/55	
36/87	haer aan tafel hiel		(28/66)	
37/89	haer naer den eten...van spreken mijde			
38/91	op haer werck songh			
39/93	haer hiel als sy uytghinck			
40/96	haer droegh met die met haer woonden			
41/99	silentium hiel	nr. 138, 161, 162		
42/101	In haer lijden Christum lijdende aensach			

43/103	haer tsavents...verlediche			
44/105	haer te ruste leyde	nr. 132	22/53	
		gebed: 160		blz. 46 (= hs.)

Dr. All. bevat geen ‘daghelijcksche oeffeninghen’. Het bevat wel een op de praktijk van het geestelijke leven gerichte reeks commentaren op de onderscheiden deugden die in de bergrede worden aangeprezen, alsmede liederen op de aanroepingen van het Onze Vader.

In Bl. R. vormt de reeks een vrij gesloten geheel: de wijze waarop *Salighe* haar dag doorbrengt als illustratie en toepassing van het stervende leven, dat door de twee *minne-giften* verlicht wordt (22/53) en door Lucas in de Voor-reden *dat wandelen in de Goddelijcke teghenwoordicheydt* wordt genoemd. De inclusio, waarbinnen de liederen staan opgesteld, laat blijken dat de dichter ook op het vlak van de compositie van zijn bundel, deze liedgroep als een eenheid heeft opgevat. De slotverzen over het inslapen van *Salighe*

> *Al hare oeffeninghen* / den tijdt der ruste door'
> Ghelijck sy wacker ginghen / quamen haer daer te voor',

grijpen terug naar het begin van de reeks

> Soo hare ooghen open ginghen /
> Stracks was met haer gepeys / recht in Godt t'elcke reys.

Deze cyclische behandeling vloeit a.h.w. zeer zinvol voort uit de grondgedachte van de ‘oeffeninghen’: de onafgebroken Godstoekeer van de gestorven *Salighe* in elke omstandigheid van de dag. Precies deze houding zal *Begheerighe*, als aandachtige toehoorster, na het afsluiten van de reeks, roemen:

> Salich die uytvercooren / die wel ghestorven siel'!
> Die in u was verlooren / wat datter op haer viel:
> Die wat haer quam te vooren / u eenichlijk behiel (45/108, str. 6).

Deze ononderbroken Godstoekeer, die, zoals zal blijken, graag als een inkeer in de grond van de ziel wordt opgevat volgens de traditie(40), wordt in aansluiting met de liederen over de geboorte en het lijden van Christus en de daaruit voortvloeiende zelfverzaking, beschreven in termen van *Christusnavolging, sterven* en *pure liefde.*

1. - Vooral de *pure liefde* wordt in deze liederen in het volle licht gezet. Men zou de liederen over de *daghelijcksche oeffeninghe* evengoed de liederen van de pure liefde kunnen noemen. Zulks komt zelfs verrassend tot uiting in de vrij regelmatige opbouw der liederen: vaak is de eerste strofe van aforistische aard en zingt de lof van de pure liefde, terwijl in de daaropvolgende strofen het gedrag van *Salighe* als een modelillustratie van deze liefde wordt beschreven. Handelend over de ingekeerdheid die *Salighe* ‘*naer den eten*’ boven de genoegens van de recreatie lijkt te verkiezen, vangt de dichter aan:

> Pur'liefde slaet vroegh ende spaed'
> Den ghenen / die sy lief heeft/gaed';
> Liefde is altijt op haer hoede /
> S'en is haer oeffeningh' noyt moede /
> T'dient haer al tot voor-spoede (37/89, str. 1).

In de tweede strofe begint de uitbeelding en de toepassing:

> Dat bleeck in die volcommen siel' /
> Die noyt den Liefsten af en viel...

Uit de herhaling van dit retorisch stramien mag blijken welke voorname plaats de pure liefde in de spiritualiteit van Lucas inneemt(41). De aanzuivering van de intentie, die zij in het derde punt van de geestelijke dood volgens Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch betekent, wordt enkele keren duidelijk in herinnering gebracht(42), maar het valt op hoe Lucas de pure liefde, bij voor-

(40) Nerghens en vondt die blyde ziele rust' /
Dan in den grondt der eeuwige wellust'...35/85, str. 1.

Vgl. 28/67, str. 3, 4; 29/70, str. 2; 31/74, str. 2 en 6; 34/83, str. 6; 39/93, str. 3.

(41) Op deze wijze zijn opgebouwd de liederen 27/60, 32/77, 37/89, 39/93, 40/96, 41/99, 42/101, 43/103, 44/107.

(42) S'en socht' niet dan Godts eer' voorwaer/
Die sy in als met purheydt meynde /...(33/80, str. 3).

Vgl. ook met het refrein van 40/96:

> Oprecht gherecht zijn alle werken /
> Diemen in een pur hert' ontmoet.

Wercken wordt er afgewisseld door *wijsen*, *opganghen*, *oeffeninghen*, *deughden*, *manieren, ghenuchte, ghedachten.*

keur omschrijft als een voortdurend bij God zijn in de liefde, soms uitgedrukt in termen van trouw, soms weergegeven als een echte mystieke liefdesverrukking. De affectiviteit van Lucas' mystiek treedt op die wijze in de liederen bijzonder op het voorplan. De Godstrouw en de Godgerichtheid van *Salighe's* handelingen vinden, althans in de gewone formulering van de dichter, niet zozeer hun grond in de eer of de glorie van God(43) of de aanhoudende aandacht voor de goddelijke wil, maar in de liefde tot Diegene, die zij bij haar, ja, in haar aanwezig weet:

> Sy ghinghen beyd' / en waren een,
> Den Liefsten ghinck met haer alleen:
> En leerde haer gaen lancks die weghen
> T'hemwaerts alleenelijck gheneghen.
>
> In trouwe pur' / in minne soet
> Ontstack den Liefsten haer ghemoet:
> Die met dat vier verteert ten gronde
> Niet dan de Liefsten minnen konde (34/83, str. 5 en 6).

De puurheid van haar liefde bestaat er precies in dat zij op elk ogenblik van de dag maar één beweegreden heeft: de liefde. Haar houding is puur omdat zij als in een volkomen unisono de minste bijtoon uitsluit:

> Daerom en mocht haer niet uyt leyden /
> Noch haer ghemoet van d'wesen scheyden /
> Daer sy in stondt met haren grondt
> Daer sy die oversoete weyden
> Des gheeste vondt (39/93, str. 3).

De pure liefde staat gelijk met een voortdurende inkeer in de grond:

> Noyt en ghinck uyt die uytvercooren /
> Oft s'en ghinck in soo diep' te vooren;
> Dat den uytganck naer haren danck
> In d'ingaen bleef gheheel verlooren
> Haer leefdaegh'lanck (39/93, slotstr.)(44).

Het ligt bovendien helemaal in de lijn van Lucas' opvattingen over de laatste twee stadia van het geestelijke sterven, dat de pure liefde als een gave wordt ervaren:

> Och wat is liefde pur? Wat is die deught der deughden?
> Hoe edel van natur' is die fonteyn der vreughden?
> Die niet alleen de siel' en doet verblijden /
> Maer toeghekeert tot Godt houdt t'allen tijden.
>
> De Salighe begift met dien schat der schatten /
> en hadd' door minne-drift' op aertrijck gheen bevatten...(27/65, str. 1 en 2).

(43) Cfr. de in deze context vaak aangehaalde raadgeving uit Paulus' eerste brief aan de Korinthiërs: ‘Of gij dus eet of drinkt, of wat gij ook doet, doet alles ter ere Gods’ (10, v. 31). Vgl. Zachmoorter, *Bruydegoms Beddeken,* I, cap. XV, blz. 179.

(44) Vv. 2-4: of zij keerde eerst zo diep tot zichzelf in, dat naar haar wil en wens, dat inkeren haar contact met de wereld geheel omsloot. De *uytganck* benadeelt m.a.w. niet in de geringste mate haar inwendige leven.

Een dergelijke spirituele beleving van de dag is, zowel in haar beklemtoning van de inkeer als in haar belangstelling voor de liefde als 'drijfkracht' van de oefeningen vrij traditioneel. Wij willen ons hier niet op het pad van het bronnenonderzoek begeven - daaraan valt in een bekende en verspreide materie als deze nauwelijks te denken -, maar door enkele vergelijkingen aantonen hoe Lucas' onderricht in de persoon van *Salighe* vertrouwde wegen bewandelt. Een dankbaar vergelijkingspunt bieden de liederen over het wakker worden en het ter ruste gaan van *Salighe.* Aan de ochtendlijke Godstoekeer wijdt de schrijfster van de *Evangelische Peerle* niet minder dan drie hoofdstukken(45) en iemand als Pullen, wiens werken steeds nauw verband houden met zijn praktijk als geestelijke leider - zijn traktaat *Een gheestelycke oeffeninghe* is een handleiding die aan Lucas' bewuste liederenreeks doet denken(46) -, heeft er eveneens meer dan eens de aandacht op gevestigd(47). Zowel voor Lucas als voor zijn eminente voorgangers ligt haar belang in haar initiaal karakter, dat voor de rest van de dag beslissend kan zijn: vandaar de nadruk op de onmiddellijke inzet:

> Soo hare ooghen open ghinghen /
> Stracks was met haer gepeys / recht in Godt t'elcke reys (24/58, str. 1)(48).

Hetzelfde geldt voor de 'geestelijke evaluatie' van de slaap, die, door de ingesteldheid waarmee hij wordt ingegaan en de wijze waarop het bewustzijn reageert, wanneer hij wordt onderbroken, niet noodzakelijk een totale opheffing van de liefdevolle Godstoekeer hoeft te betekenen:

> Als sy ghedwonghen dan / haer wat tot ruste leyde /
> Haer hert'daeromme van dat wesen niet en scheyde /
> Maer bleef daer waken inne / al wast dat die natur'
> Wat sliep / den slaep der minne / in liefden onghedur'.
>
> Dus sprack sy in den droom / met haren Uytghelesen /
> Sy meynde in den stroom / des hemels Zee te wesen:
> Haer oogh' scheen te aenschouwen / d'licht dat sy wacker sach /
> Sy scheen Godt vast te houwen / ghelijck in claren dach.
>
> T'scheen dat haer herte liep / naer haren Uyt-vercoren /
> T'scheen dat haer stemme riep / ick ben in u verloren:
> Al hare oeffeninghen / den tijdt der ruste door' /
> Ghelijck sy wakker ghinghen quamen haer daer te voor (44/105, str. 7, 8, 9).

De schrijfster van de *Peerle* geeft van deze beschrijving de schriftuurlijke achtergrond:

> ...soo mach hy met de Bruyt segghen: Ick slaepe /maer mijn herte waect / ende in mijn bedde hebbe ick hem ghesocht die mijn siele bemint(49),

(45) Dl. III, cap. 5, 42, 51. Wij verwijzen naar de editie Kortrijk, 1626. Cfr. Vol. I, blz. 159 nr. [55].
(46) Amsterdam, Theologische Hogeschool, hs. 92D5, fol. 303v-329r. Een twintigtal hoofdstukken schrijven het gedrag voor van de mystieke ziel op de verschillende ogenblikken van de dag (Naar L. VERSCHUEREN, *Onbekende werken van Pelgrim Pullen*, in *Studia Catholica,* XX (1944), blz. 88 e.v.).
(47) Zie bv. ook nog de aanvang van het traktaat over *het inwercken Godes (ib.,* fol. 267v-291v en Roermond, Bisschoppelijk Archief, zonder sign., fol. 81v-162r).
(48) Vgl. *Peerle*, dl. III, cap. 42: 'ende bysonder salmen des morgens vlijtich zyn om het eerste gedachte....in Godt te rechten'. Vgl. R.W., III, blz. 85.
(49) Dl. II, cap. 48 (ed. 1626, blz. 518).

een tekst uit het Hooglied (5, 2), die ook Lucas' lied over dit onderwerp heeft geïnspireerd[50]. Terloops wil ik even de aandacht vestigen op enkele eigenaardigheden van deze drie strofen. De illustratie die *Salighe* hier van de aanhoudende Godstoekeer geeft, bezit een nogal particulier karakter. Zij is opgesteld in termen van ervaring, die de sfeer van de 'voorbeeldelijkheid' waarin deze liederen zich bewegen, doorbreken. Het dromen kan moeilijk het voorwerp zijn van een voorschrift. De haast modern aandoende beschrijving van de 'oceanische' droominhoud *(stroom, Zee)* komt dit ervaringskarakter verrassend onderstrepen. Of geldt het hier een metaforische toevalligheid, waarvoor het nogal ondoordachte of hyperbolische beeldgebruik van de dichter niet vrijuit gaat? Gesurvolteerd is in elk geval de toepassing op de gewone slaap van de typische mystieke termen *slaep der minnen* en *liefden en ongheduer!* Maar al met al kan worden gezegd dat Lucas de pedagogische bezorgdheid over deze cruciale ogenblikken van de dag met de traditie deelt.

Toch missen wij bij de kapucijn de diepgang van de *Peerle* en *Pullen.* Het trinitarisch perspectief van hun vroomheid[51] is Lucas vreemd en zijn motivering van deze oefeningen vindt meer haar grond in hun affectieve waarde en de psychologische effecten die zij teweegbrengen dan in het besef dat zij in feite een deelname zijn aan het ritme van het goddelijke leven zelf, in de *Peerle* genoemd: *eenvuldelijck blijven in de weselijcke eenicheyt Godts*[52]. Men ontkomt niet aan de indruk dat in Lucas' *oeffeninghen* de wezenlijke inkeer, spijt de terminologie waarvan de dichter zich, zoals aangetoond, bedient, omgewerkt (of vervlakt?) dreigt te worden tot een gevoelvolle oefening van de 'tegenwoordigheid Gods'', een benaming die in dit verband trouwens in de *Voor-reden* wordt aangewend. Zeker, door hun opvatting van de pure liefde als minnegave en de affectieve toon waarin zij zijn geschreven, blijven de liederen nog ver weg van het voorschrijvende ascetisme uit de *Geestelycke Oeffeninghe voor de Novitien*[53], een werkje dat model kan staan voor de kapucijnse dagheiliging, maar in vergelijking met de vroomheid van Pullen en de *Peerle* betekenen zij toch een min of meer aanzienlijke wijziging (vereenvoudiging?) in de voorstelling[54]. Met andere woorden: de pure liefde valt niet samen - hoe zeer Lucas zich ook van de inkeringsterminologie bedient - met de zgn. wezenlijke

(50) Vgl. ook nog het lied dat in het hs. aan dit onderwerp is gewijd (nr. 132, fol. 110r-111r) en Bl. R. 24/58.

(51) Vgl. *Peerle*, dl. III, c. 5 en de aanvang van Pullens *Gheestelycke oeffeninghe:* 'Als ghij des snachts ontwaeckt, soo neijght u in den duijsteren affgront der godtheijt. Soo u dan den goddelijcken affgrondt inden eersten toekeer uwen gheest open ghedaen sal worden ende dat u dat claer spiegel der Heijliger Drievuldicheijt inlichten...' (Cfr. VERSCHUEREN, *o.c.).*

(52) Cfr. dl. III, cap. 4: 'Hoe dat wy in alle onse oeffeninghen eenvuldelijck sullen blijven in de weselijcke eenicheyt Godts'.

(53) Raakpunten tussen Lucas' *oeffeninghen* en dit werkje, dat in zijn primitiefste vorm nog teruggaat op de praktijk van Joannes Evangelista als novicemeester (cfr. L. KAMPSCHREUR, *Werken van Joannes Evangelista van 's Hertogenbosch (1588-1635)* (Vervolg), O.G.E., XXXVI, (1962), blz. 399-407), lezen wij vooral in de liederen die de eucharistiebeleving van *Salighe* beschrijven (cfr. infra).

(54) Vgl. de bedenkingen van A. Ampe naar aanleiding van het werk van Martinus van Turnhout († 1540) in *Beschouwingen bij een zestiende-eeuwsch verzamelhandschrift,* O.G.E., XXI, (1947), blz. 375-395, vooral 389-390.

liefde die buiten de zelfwerkzaamheid haar verloop kent. De echte problemen over de verhouding van actie en comtemplatie, zoals Canfeld en later Joannes Evangelista die stellen, komen dan ook in deze context niet te pas.

Het valt overigens niet gemakkelijk de liedreeks, ondanks de formele en thematische eenheid die zij vertoont, in dit opzicht globaal te beoordelen. De beschrijvingen van *Salighe*'s beleving van de pure liefde bewegen zich immers niet altijd op hetzelfde niveau. Zo vallen de meer praktisch-ascetische liederen over het wakker worden en de handelingen die daarop volgen, te onderscheiden van de beslist hoger gestemde zangen over *Salighe*'s devotie in de kerk en haar eucharistieviering. Lezen wij b.v. het lied over *hoe de Salighe in de Kercke haer devotie hiel* (29/70):

Hemelsche vrolijckheydt! Wat oversoet ghebruycken
Van alles afghescheydt quam Godt die siel' t'ontluycken:
Als sy in haer ghebedt ontcommert onbelet
Vierich in sijnen tempel sat/
En hemel en aertrijck vergat
In hem overgheset.

Haer hert' smolt van t'gheluck/dat sy quam te bevinden
In den ghewenschten tuck/van haren wel beminden:
O blijschap! o vermaeck! o soeten minnen-smaeck'!
Die sy vol alle vreught ontfinck
In den gront/daer sy Godt aen hinck/
Die des troosts was oorsaeck.

Sy sach dat salich Een /daer sy in was besloten;
Sy vondt haer daer alleen met weelden overgoten:
Jae sy en vondt haer niet/die haer te rugghe liet/
Om in dat oversoet aenschijn
Sonder haer selven heel te zijn/
Ghelijckmen dat aen siet.

Haer selven was sy quijt/sy stondt met een vergheten
Boven plaets' ende tijdt/in een Godtsmakich weten/
Van alles was sy bloot/sy was in alles doot:
Om heel in haren Godt te staen/
Was sy gheheel uyt haer ghegaen
Met liefde overgroot.

Gheen menschelijcke tongh' en sou connen uytlegghen
Hoe 't met die siele gongh/t'en is gheen vreught om segghen/
Wat die bly'creatur'op die ghewenschte ur'
In haren Godt ghenuchten sach/
Daer sy heel in versmolten lach
Met trouw' / en liefde pur.

Het lied valt uit de toon. Het uitbundige maar ook verwarrende gebruik van een hele reeks min of meer hooggekleurde mystieke termen steekt schril af tegen de veel bescheidener weergave van de vorige oefeningen. Ik noteer o.a. *oversoet ghebruycken, overgheset, tuck, sy sach dat Een, Godtsmakich weten* en het onzegbaarheidsmotief in de laatste strofe, dat een hoge mystieke ervaring insinueert. Betreft het hier een gevoelseruptie met de typische hang naar het ‘zware’ woord of gaat het om een evocatie van een echt mystieke ervaring, i.c. de *raptus?* In het laatste geval zou het lied een illustratie kunnen zijn van wat

wij de verticale as van Lucas' allegorie hebben genoemd[55]: de *devotie* zou dan moeten worden gezien als een modus van gebed van de blijkens haar begrafenis volmaakte *Salighe*, waarbij de enge context van het beoefenen van de pure liefde wordt doorbroken. Het probleem dat zich reeds in de slotstrofen van het lied over het inslapen van de *Salige* gesteld heeft, herhaalt zich hier op veel nadrukkelijker wijze. Wat dit lied betreft, ben ik nochtans geneigd Lucas van - weliswaar onbewuste - fraseologie te verdenken. Niemand zal de dichter het recht betwisten op dit moment van zijn bundel een *raptus* te beschrijven. Het wordt echter bedenkelijker en symptomatisch voor de begripsinflatie die de mystieke woordenschat in de 17e eeuw ondergaat, dat hij de terminologie van de *raptus* gaat gebruiken om het vreugde- en geluksgevoel op te roepen dat de ziel bij het beoefenen van de *pure liefde* tijdens het gebed ondervindt. Dat het wel degelijk hierom gaat en het lied, althans in zijn bedoeling, het kader van de *oeffeninghe* niet doorbreekt, lezen wij in het slotvers:

> Met trouw'/en liefde pur,

dat het leidmotief is van de hele reeks. Ik herinner in dit verband aan onze analyse van Lucas' *pure liefde*, en aan verzen als:

> - In als voorwaer was die bly' siel' te prijsen/
> Haer *purheydt* dach en nacht/
> Haer liefde groot/haer *trouw'* in alder wijsen/ (31/74, str. 1)
>
> - Salich die siele die Godt socht'/
> En in Godt *stadich* woonde:
> Die over al/waer dat sy mocht
> Haer *pure liefde* toonde (32/77, str. 1).
>
> - In *trouwe pur'*/in *minne soet*
> Ontstack den Liefsten haer ghemoet (34/83, str. 6).
>
> - Men vondt in haer een *ware trouw'* /
> Als die Godt pur naervolghen wouw' /
> Haer leven was een Zee vol vreughden
> Vol *liefde* soet van d'eeuwich goet
> Oprecht gherecht in alle deughden/
> Diemen in een *pur hert'* ontmoet (40/96, str. 5)[56].

Dat dit lied inderdaad een merkwaardige ‘terminologische vaart’ neemt, wordt indirect geïllustreerd door een ander, dat Lucas aan het gebed heeft gewijd. Het was reeds aanwezig in het handschrift en werd lichtgewijzigd in D.S.N. opgenomen *(Franciscus looft ende verheft het Ghebedt)*[57]. Het behandelt de vorm van gebed die men wel eens het gebed van rust of van stilte noemt: de zelfwerkzaamheid is volledig tot rust gekomen:

> Bidden is een vroylick werck.
> 'T is een werck vol van wellusten;
> Datmen slaet in Godt 't ghemerck;
> Ende voorts gheheel moet rusten,
> En met een seer stil ghedacht

(55) Cfr. hfst. I, § 3, blz. 184-187.
(56) Betekenis vanaf v. 2: bezield als zij was door het verlangen tot een zuiver streven naar God. Vgl. eerder nog 37/89, str. 1 en 43/103, str. 9.
(57) Hs. nr. 160, fol. 135r-136r en D.S.N., blz. 46.

Houden moet een stomme wacht (str. 1).

De ziel komt a.h.w. in een andere wereld terecht. Haar gebed verloopt op een nieuwe wijze: *sonder smeecken of toesuchten* en *in dien gront* (str. 2); *den Hemel schynt te ontluyken* (str. 5)! Het onzegbaarheidsmotief, hier eveneens aanwezig, refereert vooral naar het nieuwe, het ongewone, dat de ziel bij het stil worden van de krachten *(blooten gheest)* in haar gebed ervaart:

> Wie sal dit gheluck uytspreken?
> 'T en is niet te spreken uyt
> Wat dien blooten gheest besluyt (slotstr.).

In bovengenoemde verzen blijft de terminologie, in weerwil van het onderwerp, vrij gedisciplineerd, en men kan zich terecht afvragen waarom de dichter zijn beschrijving van *Salighe's* devotie zo heeft opgeschroefd; het antwoord dat het hier een uiting zou betreffen van een tijdgeest - wat wij zoëven al insinueerden - is juist, maar blijft ten slotte erg aan de oppervlakte. Waar komt deze terminologische uitholling vandaan? Mag men de verbinding leggen met de behoefte van het 'barokke levensgevoel' om zich in weidse termen over de zielservaring uit te drukken[(58)]? De voorstelling lijkt aanlokkelijk, maar dient minstens gekoppeld te worden aan het slijtageverschijnsel, dat vooral in de devotietaal welbekend is en steeds samengaat met de popularisering van een of andere vroomheidsvorm of spiritualiteit. Dat de mystiek van de Contrareformatie hieraan niet is ontsnapt, is een feit dat alleszins meer voor controle vatbaar is dan het fenomeen van de zogeheten barokke levensexpressie. Bovendien lijkt de teloorgang van een 'technischer' taalgebruik ten voordele van een meer gepassioneerd en excessief spreken over de mystieke ervaring samen te hangen met de eis naar een totale en radicale vernietiging, die steeds meer de mystieke literatuur in die jaren gaat overheersen, een eis die ondertussen een zeker gebrek aan theologische vorming of inzicht niet compenseert.

Een gelijkaardige, maar toch minder geaccentueerde ontwaarding van de termen, als in het lied over *Salighe's* devotie, kan men vaststellen in de liederen over de Eucharistie. Het lied *hoe dat Salighe Misse hoorde* (31/74), dat aanvangt met een lof van het beginsel van de pure liefde, beschrijft weer een ervaring van *Salighe:*

> Daer haren gheest/daer haer verlichte reden
> Voor comen wiert soo seer':
> Dat het haer scheen dat sy verdween/
> En te niet ghinck/in troost/die sy ontfinck (str. 3).

Het verloop van het lied herinnert sterk aan 22/53. Ook hier mondt het schouwen van God 'met verlichte rede' uit in een toestand, die van een geheel andere aard is: *Boven begrijp* wordt de ziel *uyt haer ghevoert, ontbeeldt* en *onberoert* (str. 5). Hetzelfde geldt voor het lied over de communie (33/80). Het begint met een haast banaal rappel van de voor de communie vereiste morele zuiverheid en loopt uit op een bijna onbeheerste vervoering:

> T'smolt al in't minne-vier/dat in haer was /
> Haer aders wilden scheuren /

(58) Zo althans stelt het, in verband met Maria Petyt, A. DEBLAERE *(Leven 'in de Grond'*, in *Bijdragen.* Tijdschrift voor Filosofie en Theologie XXV, (1964), blz. 213).

S'en was niet meer haers selfs op t'selfde pas /
Dat Godt sulcks liet ghebeuren (slotstr.).

De communieliederen uit de andere bundels klinken daarentegen gedempter[59]. Deze mystieke evaluatie van de eucharistie is evenwel vrij normaal. Traditioneel ziet de mysticus de communie als de sacramentele realisatie van de vereniging[60] en men kan Lucas' liederen terecht in verband brengen met de hoge vlucht die de eucharistische vroomheid nam in de kringen rond Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, waarvan diens *Eeuwigh Leven* (na handschriftelijke verspreiding, gedrukt te Leuven in 1644) trouwens de neerslag is[61].

2. - Eveneens in aansluiting met de liederen over de zelfverzaking illustreren *Salighe*'s *oeffeninghen* de wet van het sterven. *Salighe* wordt herhaaldelijk geprezen als *die ghestorven ziel*[62]. Het sterven verschijnt er overwegend in zijn ascetische gedaante:

Met een voornemen sterck maeckte sy daer opset/
Den Heer' in alle werck/te volghen onbelet/
En self ter doodt haer leven in sijnen dienst gheven (26/62, str. 3)[63]

en wordt, in overeenstemming met de grondtrend van de bundel als een *blij* sterven voorgesteld:

Haer oogh' en hadde gheen opsicht
Dan op Godts claer inwendich licht/
Dat haer in als versterckte.

Dat ded' haer gaen bly' in die doodt...(32/77, str. 3, 4).

In het sterven immers groeit een nieuw leven:

Daer moest een leven blincken daer t'herte stierf de dood (41/99, str. 5)[64].

Bepaald eigen aan deze liedreeks is wel de christologische motivering van het sterven, en hiermee zijn we beland bij het derde aanknopingspunt van de *Oeffeninghen* met de daaraan voorafgaande liederen.

(59) Cl. 26/62. Hs. nr. 134, fol. 111v-116v (gewijzigd in D.S.N., blz. 23). Zij hernemen voor de rest grotendeels de themata van het lied uit Bl. R., zoals de vereiste van morele zuiverheid, het zoeken van Gods eer, en een ervaring van zelfverdwijning.

(60) Vgl. het zeer lezenswaard opstel van E. LONGPRÉ, *L'Eucharistie et l'union mystique selon la spiritualité franciscaine,* R.A.M., XV (1949), blz. 306-333. Het verspreide beeld van het verteerd worden, dat op Bernardus lijkt terug te gaan, en op een nogal rauwe wijze door Ruusbroec in zijn *Spieghel der eeuwigher salicheit* werd uitgewerkt (R.W., III, blz, 158, e.v.: vgl. ook *XII Beghinen*, R.W. IV, blz. 55) komt ook voor in de slotstrofe van het communielied uit het hs., nr. 134, fol. 111v-112v.

(61) Vgl. J. NOUWENS, *De veelvuldige H. Communie in de geestelijke literatuur der Nederlanden vanaf het midden van de 16e eeuw tot in de eerste helft van de 18e eeuw,* Antwerpen, 1952, blz. 288-290. Staat het werkje van Joannes Evangelista in verband met de oproep van Zachmoorter: 'Ick wensche dat eenen geestelijcken schrijver claerlijck beschrijve ende uytlegghe/hoe elck van wat oeffeninghe hy wese behoort op sijn maniere naer sijn uyterste vermoghen te pooghen dat dit hooghweerdigh H. Sacrament in hem comende veroorsaecke waerachtighe Communie oft vereeninghe (soomen met dien ghemeynen naem/waer mede het genaemt wort genoegh betuyght te moeten gheschieden) ende dat Christus die levende fonteyne daer teghenwoordigh magh invloeyen inde ziele...' (*Bruydegoms Beddeken*, II, cap. 19, blz. 280-281)?

(62) 28/67, str. 1 en 4; 29/70, str. 4; 32/77, str. 7; 36/87, str. 1.

(63) Vgl. 25/60, str. 4; 26/62, str. 1; 32/77, str. 1; 41/99, str. 1.

(64) Vgl. ook str. 6.

3. - Daar wij de christologische aspecten van Lucas' mystiek afzonderlijk behandelen, beperken wij ons hier tot een probleem van meer formele aard. Men kan namelijk de vraag stellen, waarom Lucas het lied 42/101 *(hoe die Salighe in haar lijden Christum lijdende aensach)*, dat een mystieke evaluatie van het menselijk lijden beoogt, gewoon in de reeks *daghelijcksche oeffeninghen* inlast, te meer daar het direct aansluit bij de Canfeldiaanse oplossing voor het probleem van de aanwezigheid van de *passio Christi* in de *hoogste* schouwing(65). Het geldt hier enkel een probleempje van compositorische aard, dat ons echter de gelegenheid biedt op het belang te wijzen dat een werk als de ps. Tauleriaanse *Institutiones* voor de verklaring van Lucas' liederen zal hebben. Wat hier nog een vermoeden is, zal verder (o.a. bij de behandeling van de liederen over de armoede) de werkelijkheid blijken te zijn. Kapittel 45 in de vertaling van Van Hemert draagt de titel *Hoe wy ons nacht ende dach oeffenen, ende ons lijden in Godts lijden dragen sullen*(66). Hier wordt de houding tegenover het menselijk lijden eveneens ingeschakeld in de heiliging van de dag. Het is niet uitgesloten dat deze titel Lucas op het idee bracht de Canfeldiaanse lijdensvisie in de liedreeks over de *daghelijcksche oeffeninghe* te pas te brengen, waar zij inhoudelijk minder tot haar recht komt. Dat de opvattingen van het *Merch der sielen* op dit punt weinig of niets met Canfelds *Regel* te maken hebben, vormt geen bezwaar. Het gebeurt wel vaker dat een titel of een opdeling Lucas bij de compositie van zijn bundels inspireert.

3. *De deugd.*

Lucas' liederen over de deugden getuigen van een grote verscheidenheid. Aan de oppervlakte treedt zulks te voorschijn in een opvallende diversiteit van de compositieschemata, die ofwel een reeks deugden tot voorwerp hebben (de acht zaligheden: Bl. R. 74/182-80/197, Dr. All. 30/56-38/72, de drie evangelische raden: Cl. 33/78-35/82), ofwel vanuit de allegorie (het dal van de ootmoed: Bl. R. 59/143-67/165, de berg van de vreedzaamheid: Bl. R. 68/167-73/180), of vanuit een vooraf gegeven definitie in proza (de gehoorzaamheid: Cl. 38/89-42/99) één bepaalde deugd in een aantal liederen ‘uitwerken’. Inhoudelijk doorkruist bovendien de ascetische behandeling de meer mystiek georiënteerde benadering, waarbij de deugd nu eens als een *oeffeninghe*, dan weer als een gave wordt ervaren en het proces van het sterven zowel over de paden van de moeizame zelfontlediging als over de troostvolle wegen van de ‘ervaren’ begenadiging zijn verloop kent. Een afgeronde systematische deugdenleer, als voorbereiding op het eigenlijke mystieke leven, zal men derhalve uit Lucas' bundels bezwaarlijk kunnen naarvoren halen. Anderzijds zijn er evenwel voldoende elementen voorhanden om de voornaamste eigenschappen van Lucas' visie op de deugd in beeld te brengen en een synthese te ontwerpen, waarin zowel de betekenis als de functie van zijn deugdenliederen tot hun recht komen.

(65) Cfr. hfst. VIII, blz. 418 e.v.
(66) Vgl. A. AMPE, *Een kritisch onderzoek van de ‘Institutiones Taulerianae’,* O.G.E., XL, (1966), inzonderheid blz. 207-208.

a. Aard van de deugden in de liederen bezongen.

Lucas vertoont een nogal geprononceerde voorliefde voor bepaalde deugden. Bedoeld wordt hier niet het groot aantal liederen over de armoede, die een cruciaal moment van Lucas' mystiek betekenen en de deugd zelf tot voorwerp van de zelfontlediging maken (Cl. 53/127) - op deze wijze is de armoede niet langer een deugd -, maar het grote aantal gezangen over de ootmoed, de zachtmoedigheid en de andere deugden die aan de geest van de evangelische zaligsprekingen herinneren. De acht zaligheden worden trouwens tweemaal in extenso behandeld. In dit opzicht bezit Lucas' volmaaktheidsideaal uitgesproken evangelische kenmerken. Naast de liederen over de zaligheden, die wij afzonderlijk bespreken, verwijs ik in dit verband naar het hoogtepunt uit de reeks over de ootmoed, het lied waarin *Innighe Salighe*'s *'vrolijcken Magnificat'* zingt, een tekst die vol herinneringen steekt aan het *Canticum B. Mariae Virginis* (Lk. I, 46-56). Betekent zulks dat de bewuste deugden door Lucas ook christologisch worden gemotiveerd, zoals Pullen dat b.v. in zijn *Navolginghe Christi* deed? Het motief van de *imitatio Christi* treedt geregeld op het voorplan. De geboorte van Christus is de *Salighe 'een stercke spoore van Ootmoedicheyt':*

> Wel moest' sy gaen ten leeghsten neer/
> En sincken haer weer ende weer/
> Siende voor hare ooghen
> Den hooghen Godt soo grondich nederbooghen (Bl. R. 5/11, str. 3).

Het is Christus die haar in *'t Dal der Ootmoedicheyt* leidt (Bl. R. 59/143, str. 2) waar

> Sy gheleeck den Uytghelesen
> Die aen dat cruyce honck...(62/151, slotstr.).

In de zachtmoedigheid wordt een gelijkenis met Christus gerealiseerd (vgl. Mattheus, 11, 29):

> Een ziele die sachtmoedigh is/
> Is 't beelt van gelijckenis/
> Die staen in haren grondt verheven:
> Waer dat sy keert of henen gaet/
> Gebeelt in al haer wercken staet/
> Mijn doodt/ende geheel mijn leven (Dr. All. 25/45, str. 5),

en over de gerechtigheid heet het:

> Gerechtigheyt doet haer naer-spooren/
> My die haer gaen met 't Cruyce vooren (Dr. All. 34/64, str. 15)[67].

De christologische motivering van de deugd is bij Lucas evenwel niet de enige. De vertolking van de deugd als Christusnavolging is in haar expliciete vorm in de liederen, globaal gezien slechts op een vrij bescheiden schaal aanwezig.

(67) Vgl. onze beschouwingen over de christologische aspecten van Lucas' mystiek blz. 418 e.v.

Even opvallend, zoniet merkwaardiger is een opvatting die zich herhaalde keren bij de evocatie van sommige deugden laat gelden: niet alleen de zachtmoedigheid en de vreedzaamheid, maar ook de ootmoed en de gerechtigheid reveleren zich telkens weer als variaties van een gedragspatroon waarbinnen het lijden, door anderen aan de ziel aangedaan, wordt opgevangen.

b. De deugd als gesteldheid tegenover het lijden.

Reeds de voorkeur van Lucas voor de zgn. evangelische deugden, die zich vooral rond de ootmoed en de zachtmoedigheid laten groeperen, impliceert een zekere betrokkenheid op het lijden, vermits al deze deugden een typisch christelijke evaluatie van het lijden inhouden. Treffend is evenwel de wijze waarop Lucas dit lijden kwalificeert: het blijkt vaak om het lijden te gaan dat uit het samenzijn van mensen ontstaat en de deugd stelt precies in staat zulk lijden positief te waarderen.

De liederen over de ootmoed zijn hiervan de duidelijkste illustratie. De ootmoed wordt er herhaaldelijk gelijkgesteld met de gelijkmoedigheid *(ghelijckheydt)*, waarin de ziel tegen alle tegenheid bestand blijkt:

> Wie over haer oft ghink oft liep /
> Ghelijck een siele die daer sliep
> Al in ghelijckheydt nam (Bl. R. 60/146, slotstr.).

Meer nog, hoe meer tegenstand de ziel ondervindt, des te meer dient zij in ootmoed toe te nemen; op deze wijze realiseert ze in haar een steeds intensere zelfontleding:

> O troost der sielen! die op haer vielen /
> Die waren haer die aenghenaemste /
> Die deden haer die hulp bequaemste /
> Om in den waren grondt te blijven / daer sy stondt.
>
> Sy wou s'ontmoeten / sy wouse groeten /
> Sy wou t' hun al ten besten bieden /
> Daer schimpen meest'haer van gheschieden:
> Want om in Godt te staen / moest sy haer self uytgaen (62/151, str. 3 en 4).

Zo stelt de ootmoed haar veilig, en wordt het lijden een bron van vreugde:

> Vreught en troost is al haer lijden;
> Sy en trachten nerghens naer /
> Als naer een oprecht vertijden
> Met hun crachten altegaer:
> O ghenuchelijcke deught!
> Die de zielen soo verheught (65/159, str. 5)[(68)].

Lucas beklemtoont onmiskenbaar de intermenselijke dimensies van de deemoed. De ootmoedige is voor hem niet alleen de mens die zich klein weet en houdt tegenover God, aan wie hij zich overgeeft, maar ook en vooral de mens

(68) Vgl. nog Dr. All. 22/38, str. 4, en de *Institutiones*, cap. 10.

die tegenover de medemens eenzelfde houding aanneemt en het lijden, dat hem wordt aangedaan, in een geest van zelfversterving duldzaam, om niet te zeggen met vreugde, ondergaat. Dat de ootmoed als basisdeugd de mens tot waarheid nopens zichzelf en tot barmhartigheid ten opzichte van zijn medemens leidt, is een locus communis in de geestelijke literatuur(69). Zulks kan evenwel de bewuste tonaliteit van Lucas' liederen over de nederigheid maar gedeeltelijk verklaren. Ook de andere deugden blijken een houding te vertolken tegenover het lijden dat door de omgeving wordt veroorzaakt. Dit kan, zoals gezegd, nogal evident lijken in liederen over de vreedzaamheid, het geduld of de barmhartigheid - de aard van deze deugden roept deze 'intermenselijke optiek' a.h.w. vanzelf op -, maar de nadruk waarmee Lucas op de realiteit van de menselijke tegenstand blijft wijzen, en het belang dat hij aan deze deugden hecht, verlenen deze liederen een eigen cachet. Zo biedt de vrede sterkte bij de vijandschap die men vanwege anderen ervaart:

> Hoe dat ick ghingh te werck
> Tegen die my bestreden /
> Met vrede was ick sterck
> Tot alle swaricheden /
> Door vrede ghingh te niet
> Allen mijn gheests verdriet (Cl. 14/33, slotstr.)(70).

Het geduld maakt het lijden van *Salighe lijdeloos*(71):

> Daer sy ghedruckt / ghequetst / doorwondt /
> Sonder druck en quetsure stondt (Bl. R. 79/195. str. 2).

Heeft dit alles iets te maken met de concrete bestemming van de liederen? Is hier een didactische bekommernis werkzaam, die de moeilijkheden welke een begenadigde ziel haast steeds in haar omgeving ondervindt, wil ondervangen? Of meer nog: geldt het hier de neerslag van de tegenkanting die de dichter als geestelijk leidsman te Mechelen kende? Liever dan ons met dergelijke hypothesen onledig te houden beperken wij ons tot de vaststelling dat het lijden, veroorzaakt door de evenmens, in de spiritualiteit van Lucas een onmiskenbare rol speelt, en dat de z.g. 'evangelische' deugden tegenover dit lijden een eigen functie bezitten.

Zijdelings komen nog andere elementen deze vaststelling bevestigen. Zoals zal blijken, last Lucas bij de behandeling van de vernieting, waarbij hij duidelijk afhankelijk is van Canfeld, een lied in over de u i t w e n d i g e lijdende vernietiging, een categorie die bij de Engelsman ontbreekt en uitdrukkelijk en op een verrassende wijze '*de teghenheydt en druck*' vanwege de medemens bij

(69) Bij de aanvang van het geestelijk leven citeert Herp het psalmvers: 'Barmherticheit ende waerheit sullen voergaen dijn aensicht: Salich is dat volk, dat daar weet iubilacie' (ps. 88, 15). Hierin zijn de hoofdfacetten van de deemoed verwoord. *(Spieghel*, ed. Verschueren, blz. 101); Vgl. D. KALVERKAMP, *Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp*, Werl/Westf. 1940, blz. 104 e.v.

(70) Vgl. nog Bl. R. 72/178: Gheen vrienden uyt vyanden en waren haer bekent (str. 7) en 73/180. Iets dergelijks lezen wij over de zachtmoedigheid in Dr. All. 26/47.

(71) De term *lijdeloos*, die de betrekkelijkheid van het lijden oproept tegenover de vreugde die van zulk lijden het pand is, komt nog eens voor in Dr. All. 49/92, str. 15: *Haer lyden is daer lijdeloos.* In God kan de ziel geen lijden meer deren. Vgl. met het centrale vers uit het belangrijke lijdenslied in Bl. R. 42/101: *Sy le' / en s' en le' niet* (Cfr. onze bespreking blz. 424 e.v.).

het vernietigingsproces betrekt[72]! Het loont in dit verband eveneens de moeite na te gaan welke gestalte het lijden in de andere liederen van onze dichter aanneemt. Meestal stijgen de teksten niet uit boven het stereotiepe niveau. Voortdurend worden lijden en kruis belicht als voorwaarden tot Godsontmoeting (cfr. de aanvangsliederen van Dr. Al.). In het ader van de paradox van de Bl. R. wordt het lijden het liefst als een verblijdend en troostvol evenement voorgesteld. Waarin het lijden in de mystieke opgang precies bestaat, wordt zelden of nooit duidelijk gemaakt. In het belangrijke Canfeldiaanse lied over de evaluatie van het lijden[73] wordt met geen woord over de aard van dit lijden gerept; slechts eenmaal wordt het vertolkt in termen, die in de mystieke literatuur zeer vertrouwd zijn en die de Godverlatenheid en de verstokenheid van elke geestelijke troost uitdrukken[74]. In dit opzicht missen Lucas' liederen beslist een existentiële dimensie. Daartegenover is de aanwezigheid van het lijden als resultaat van menselijke tegenkanting in talrijke liederen over de deugd des te merkwaardiger.

c. De deugd als realisatie van het sterven.

De dominant in de liederen over de deugd is niet de navolging van Christus of de gesteldheid tegenover het lijden. De deugd is voor Lucas in de eerste plaats een verwezenlijking van de zelfontlediging, de vernietiging of het sterven.

Voor de ootmoed is dit vanzelfsprekend. In Bl. R. wordt zulks nog geaccentueerd door het feit dat de dichter de liederen over deze en ook een aantal andere deugden onmiddellijk laat aansluiten bij het hoogtepunt, dat de hele reeks over de vernieting uitmaakt. Na de tonen van verrukking in de vernietingsliederen wordt het princiep van het geestelijk sterven opnieuw uiteengezet, en herneemt de allegorie haar normaal progressief verloop: de beschrijving van *Salighe*'s deugd staat nu centraal. Van het dal der ootmoedigheid gaat het naar de berg van de vrede, waar zij de *rijckheydt alder deughden* ontvangt, een gebeurtenis die wordt gecommentarieerd door de eerste reeks liederen over de zaligheden. Over *Salighe*'s deemoed luidt het:

> Wat en de' niet dat herte pur / om die deught t'achterhalen?
> Hoe en stierf sy niet haer natur' / om grondich ne'er te dalen?
> In dat ootmoedich dal /
> In dien ongheveysden grondt
> Haer cracht voor Godt versoncken stondt
> Met haer begheerten al (60/146, str. 2).

In de ootmoed vindt zij de vrede, een toestand die zij als een *hemels leven* (str. 2) ervaart:

> Ontcommert en verledicht en grondelijck ontbloot
> Stondt haren gheest ghevredicht verstorven ende doodt...(70/173 str. 4).

(72) Cfr. hfst. IV, blz. 316.
(73) Bl. R. 42/101. Vgl. hfst. VIII blz. 424 e.v.
(74) Ik bedoel Bl. R. 110/282 waar God *die Salighe in 't Landt der Heylighen leyde tot die ghelaten in verlatentheydt* stonden. Ook hier wordt een dergelijke verlatenheid bij *Salighe* niet beschreven. Het lied beperkt zich voornamelijk tot de uitdrukking van een heftig lijdensverlangen.

Aan deze nieuwe realisatie van het sterven beantwoordt de deugd van vreedzaamheid, die haar niet alleen in staat stelt de onvrede te verdragen

> Die recht naer vrede staet / moet dicks onvrede lijden /
> En hoe dat met hem gaet / hem in on-vre' vertijden...(73/180, str. 1),

maar haar weer voortdurend verder drijft op het pad van het sterven. Wie de vrede zoekt moet zichzelf als bron van onvrede steeds meer verzaken:

> In Godt stondt haer ghemerck / s'en maeckte in haer leven
> Van gheene saken werck / dan van een overgheven
> Dat ded' haer vrede vinden / die sy in 't sterven socht' /
> Den vrede des gheminden / wierdt in't versaeck volbrocht.
> Daer sy naer vrede stondt / moest'sy haer selven haten;
> Daer sy haer selven vondt / moest'sy haer selven laten...*(ib.*, str. 4 en 5).

De aanvangsverzen van het lied over de zachtmoedigheid roepen herinneringen op aan de teksten over de *daghelijcksche oeffeninghen* met hun beklemtoning van de pure liefde en de trouw:

> Wilden wy sterven / wat leven waer ons onse doodt?
> Wat sou' be-erven in Godt ons trouw' en liefde bloot (75/186)?

Gods antwoord is de zachtmoedigheid, deugd en gave Gods:

> Een hert' sachtmoedich/de' hy haer hebben metter daet (75/186, str. 8).

Gestorven zijn is zachtmoedig zijn. Kortom

> In alderley manier' waer die doodt ons pleysier (str. 2)

zingt *Innighe:* in het sterven immers wordt ons de deugd geschonken; het gestorven leven is een deugdzaam leven:

> Wat gaf Godt weder voor t'gene / dat sy Gode gaf?
> Wat sondt Godt neder? Wat daelde van den hemel af?
> O schinck / o weder -schinck/ die voor Niet/ al ontfinck!
>
> Voor haer Armoede sondt hy die wel beminde Bruyt
> Met vollen vloede alle rijckheydt ten hemel uyt:
> Hy maeckte haer verheught / met alderhande deught (str. 5 en 6).

De verhouding sterven-deugd herinnert duidelijk aan de instorting van de twee *minne-giften*, die de liederen over de vier punten van de geestelijke dood kwam bekronen. Wordt in de deugd het sterven geactiveerd, dan dient deze intensivering van de zelfontlediging vooral als het resultaat van een goddelijke inwerking te worden beschouwd. Zulks blijkt reeds manifest uit de gegevens die de allegorie ons verschaft en de titels van de liederen. Het is Christus die de ziel in het dal der ootmoedigheid leidt, een lustoord van vreugdevolle begenadiging:

> ...o oversoete weyde!
> Daer wy hier comen beyde /
> Daer ick in vreught versinck.
>
> Vol blyschap boven maten / van dat hemels pleysier
> En wist' sy haer waer laten; sy scheen t ' o n t w o r d e n schier:

Die siele uytvercoren/die salighe gheboren
Wierdt in den troost verloren
Op wonderbaer manier'
...
In liefde Godts ontsteken sonck sy / ende versonck;
Haer hert' scheen op' te breken van troost/die sy ontfonck:
Godts goetheydt op haer daelde/Godts claerheydt haer bestraelde/
Godts liefde haer onthaelde/
Godts rijckheydt haer doorghonck (Bl. R. 59/143, str. 5, 6 en 8).

Meer dan een deugdbeoefening geven deze liederen een deugdbegenadiging weer. De intrede in het dal grijpt plaats *ontrent den morghenstonde* (str. 2), bij Lucas steevast het uur van de genade, van het ingrijpen Gods. De volgende liedreeks *Waarin Salighe op den blijden Bergh vanden inwendighen Vrede quam* (68/167) speelt zich eveneens af *op eenen sondach smorghens vroegh* (str. 2): op deze berg verleent *Godt die Salighe arme siele die rijckheydt alder Deughden* (75/186). In Dr. All., waar de ziel al in de titel van de bundel, het epitheton *deughdelijck* wordt toebedeeld, treedt God voor de eerste keer direct op in de *'t Samen-sprake* als schenker van de *ootmoedigheyt:*

Weet dan gelijck ghy weten moet/
Dat ghy op zyt genomen /
Verleeght / versinckt u wat ghy doet /
Peyst wie u heeft voorkomen...(21/36, slotstr.).

Deze *ootmoedicheyt* sluit zelfs een graad van vereniging in, die aan de vreugden herinnert die *Salighe* in Bl. R. op de berg der vrede mocht genieten. God verklaart immers:

In u stell'ick mijn eygen stede /
U ziele rust in mijnen vrede /
Als ons begeerten zijn voldaen:
Met my dan blijft een van genade /
Die uwen geest met my versade /
En in u hert alleen wilt staen (23/40, slotstr.).

Een nieuwe begenadiging is de deugd van zachtmoedigheid (25/45), - het parallellisme met Bl. R. wijst op een merkwaardige constante in Lucas' gedachtengang -, voorgesteld als een *trouw-rinck* (str. 2), een *diamant* en *robyne* (str. 3). Het antwoord van de ziel is relevant: de zachtmoedigheid is een *ontworden* dat enkel door God kan geschonken worden:

Wel mach / mijn Godt / dat herte lusten /
T'ontworden in die rust der rusten /
In u omhelsinge / o Heer!
Die 't hert voorcomen wilt soo seer.

Maer dat sachtmoedich Engelsch leven
Moet ghy / o Heer! die siele geven /
Want / hoe seer dat sy haer bereyt /
Aen u alleen 't bevinden leyt (26/47, str. 2 en 3).

De effecten van de zachtmoedigheid zijn een *geestelijcken slaep / die haer vervremt van al dat buyten Godt is* (27/49) en *een ontgeestinghe ende verliesen haers selfs* (28/52):

Dat leven heeft / is hier al by doot /
Ghy zijt daer 't hert in leeft /
O leven soet! o salicheyt bloot!
Die sulcken claerheyt geeft /
Die sulcken stralen van u stort /
Dat 't hert van vreughden droncken wort (str. 4)[(75)].

De daaropvolgende liederen over de zaligheden zijn in dezelfde geest geschreven. Zulks blijkt al uit de allegorische inkleding: het is God zelf die de ziel rondleidt op de acht bergen der zaligheden.

d. De liederen over de acht zaligheden.

Als uitleg op Christus' zaligsprekingen uit de bergrede verdienen deze liederen onze bijzondere aandacht: dergelijke commentaren zijn in de mystieke literatuur immers schering en inslag. Het zal tot nog toe wel niemand ontgaan zijn dat Lucas' deugdenliederen zich hoofdzakelijk tot de zaligheden beperken. Deze paragraaf wil derhalve de bovenstaande analyses niet hernemen, maar enkel enige bijzondere aspecten van Lucas' commentaar in liedvorm op de zaligprijzingen belichten. Ons uitgangspunt vormen de liederen in Dr. All. Zij behandelen uitdrukkelijk de *acht* zaligheden één na één. In Bl. R. tekent de reeks zich niet zo duidelijk af. De zaligheden worden er voorgesteld binnen het allegorisch kader van de berg van vrede, waar uiteraard de aandacht vooral gaat naar de inwendige vrede die *Salighe* er bereikt. Bovendien zijn hier slechts zes zaligheden aanleiding tot een lied: de hongerigen en dorstigen evenals de gerechtigen ontbreken. Dat wij hiermee de chronologische orde van de wording der gedichten verstoren, lijkt geen bezwaar, daar beide groepen onderling haast geen verschillen vertonen. Ook op dit punt vormen Lucas' bundels een thematische eenheid. De variaties komen vooral op rekening van de allegorie.

In de *woestijne des gelatenheydts,* die elders *woestijne der afgescheydentheyt* genoemd wordt, rijzen acht bergen op die als acht *woonsteden* zijn voor de zielen die telkens een van de zaligheden beleven. Deze allegorische situering heeft haar belang: zij bevestigt nogmaals het begenadigingskarakter van de zaligheden. De woestijn is bij Lucas steeds, zoals in de bijbel, het oord van goddelijke tussenkomst (cfr. infra), van mystieke ontmoeting. Van deze zaligheden worden b.v. de vier kardinale deugden duidelijk onderscheiden. De *hooft-deughden* zijn de *vier vliegende peerden* die de ziel onder de leiding van *Charitas,* als op een nieuwe wagen van Elias, naar de woestijn voeren: zij symboliseren de grondhouding, die van de ziel vereist wordt om het landschap der zaligheden te betreden en veronderstellen op hun beurt weer de diepste zelfontlediging. Zo spreekt *Charitas* de ziele toe:

Tot Godt met vier vliegende peerden /
Die-men die vier hooft-deughden heet /
Voeren wil ick u uyt der Eerden

(75) Vgl. eveneens de slotstrofe van dit lied.

Van als ontbloot / ende ontcleet /
Versmaet / verlaet / verworp' het al /
Om 't goet / dat u geworden sal.
...
Dees peerden vier die sullen trecken /
Van my v o o r s i c h t e l i j c k geleyt /
Den waghen r e c h t door alle plecken /
Met s t e r c k h e y t / ende m a t i c h e y t :
U voeren sal ick / mijn vriendin /
Dat alderhoochste Wesen in (18/31, str. 2 en 4).

Zoals gezegd, is het God zelf die de ziel tussen de *bewoonders van dees berghen* rondleidt. Ook dit heeft de tonaliteit van Lucas' deugdenliederen grondig bepaald. In tegenstelling tot de liederen over de gehoorzaamheid in Cl., blijft het element lering op de achtergrond ten voordele van de enthousiaste en gevoelsvolle lofprijzing, voortgedreven door repetities en uitroepen. Deze geestdrift vindt o.a. een vrij naïeve neerslag in de compositorische constante van waaruit haast elk lied vertrekt: de eerste strofe stelt de bezongen zaligheid niet alleen telkens voor als een ‘hogere’ dan de vorige, maar eveneens als de ‘beste’, - een gevoelsexclamatie die elke gradatie vernietigt[(76)]!

Anderzijds lijkt de liedreeks zich te situeren binnen de traditie van de Rijnlandse en Nederlandse commentaren op de zaligheden. Zonder hierbij aan een concrete bronaanwijzing te denken, wijs ik op enkele typische aspecten van Lucas' taalgebruik en gedachtengang:

- de uitdrukking *dit oft dat*, als omschrijving van de werkelijkheid tegenover de ledigheid, de ontbloting, ten overvloede aangewend door de Rijnlanders en bij de aanvang van de zeventiende eeuw nog erg in trek bij iemand als Pullen:

Al komt haer voor van dit oft dat
Aermoede is rechts haren schat (1e zaligheid, 31/58, str. 6)

In dit / en dat / staet sy sonder verkiesen /
Want haeren schat / is een grondich verliesen (2e zal., 32/60, str. 6)[(77)].

- de typisch mystieke voorstelling van de armoede[(78)]:

Zy leven op een wonder wijs'
als wijseloos
haer wesen is een ontworden (31/58, str. 7)

(76) Cfr. 33/61, 34/64, 35/66, 36/69, 37/70.
Het beeld van de wagen die de ziel naar de woestijn voert, herinnert aan de *Divisio animae ac spiritus* van Joannes Evangelista van Den Bosch: ‘Post hos aut similes fidei et spei actus praemissos, exardescit voluntas in Dei amore; et adminiculo ac quasi vehiculo actualis illius amoris, quo se transferre solet anima in coelum, aut etiam in Jerusalem, aut etiam paulo ante se continere apud se, ut ibi apprehenderet Deum suum, seseque illi conjungeret; agit se nunc suaviter intra se, ad locum tranquillitatis et pacis, quem coepit intra se experiri’ (caput III).

(77) Ik noteerde de uitdrukking nog in de liederen Bl. R.: 15/36, 20/48, 53/130, 86/213, 87/216, 90/224, 95/239, 96/242, 99/250, 127/333, 131/345. Cl.: 64/157. Hs nr. 57.

(78) Daar de armoede bij Lucas een typisch mystiek begrip is en derhalve buiten het klassieke stramien van de deugdenleer valt, behandelen wij haar, zoals gezegd, afzonderlijk.

of

> Al weten sy van dingen groot /
> Sy weten't / en zijn alles bloot /
> 'T en gaet niet in /
> Sy sluyten dat weten buyten /
> Sy weten een ander gewin.

Men kan deze laatste tekst vergelijken met Eckharts beroemde bladzijden over de armoede: ‘Zem anderen ist daz ein arm mensche, der nicht enweiz’[79].

- Er vallen zelfs enkele merkwaardige overeenkomsten te noteren met het aan Pullen toegeschreven traktaatje *Van de Hacht Salicheden*[80]. Zowat alle elementen uit Pullens omschrijving van de tweede zaligheid zijn b.v. in Lucas' lofzang aanwezig. Volgens Pelgrum is de arme mens

> verheven in sijnen geest in een vrijheyt met godt ende in godt; ende in dese vrijheyt verheeft godt hem in sachtmoedicheyt dat hij die aerde besidt, dat is, sijn geschaepenheyt, boven alle pijn, boven allen aerbeyt.

De zachtmoedigheid is het

> die hem naer de grond sijner sielen in een onberoerbare gelijcheit stelt ende geen werck en heeft[81].

Zowel de verheffing in de geest *Los ende vrylin my overgevoert*, str. 6) als de gedachte aan de vrijheid met en in God (str. 3, 6, 7 *met my in ruste)* en de ontrukking aan alle pijn en arbeid in onberoerbaarheid (str. 1, 3, 5 *sonder bewegen, vint sy haer onberoert,* str. 7) zijn de pijlers waarop Lucas' lied over deze zaligheid is gebouwd (32/60).

- Merkwaardig is eveneens de sterk uitgesproken apostolische en caritatieve interpretatie van enkele zaligheden bij Pullen en Lucas. De ziel weent niet over zichzelf, maar over de ontrouw van de anderen, terwijl zij in haar grond onberoerd bij God blijft:

> Haer droefheyt haren rauwe /
> Is des anders ontrauwe /
> Nochtans daer sy soo schreyt door-wont /
> Verheught is haren gront (33/61, str. 6).

Haar hongeren en dorsten naar gerechtigheid getuigt van een onvervaarde apostolische ijver:

> Sy recht-se al / oock d'allerbooste /
> En voert in Godt de goddelooste.
> ...
> Tot my wilt sy-se inne leyden /
> Hoe verr'sy schijnen afgescheyden...(34/64, str. 10 en 11).

(79) Ed. Pfeiffer, Leipzig, 1857, blz. 280 e.v.
(80) Ontdekt en gedeeltelijk uitgegeven door A. AMPE, *Een XVII-eeuwsch veramelhandschrift met mystieken inhoud,* O.G.E., 1943, I, blz. 197-243.
(81) Ampe, *o.c.*, blz. 220. *Gelijcheit* betekent hier gelijkmoedigheid.

Haar barmhartigheid geldt, in navolging van God zelf (Mt, V, 45) iedereen:

> Daerom al't geen dat uyt haer vloeyt /
> Is liefde puer /
> Daer sy heel aerdrijck mede besproeyt /
> Naer haer natuer:
> Vanden bergh vloeyt sy mildelijck uyt /
> In't neder-dal
> Voor niemant haer genade en sluyt /
> Sy gev'het al.
>
> In liefde en heeft sy geene maet /
> Sy vloeyt altoos /
> Gedurelijck heel aerdrijck door-gaet /
> S'is grondeloos.
> Vroyelijck uyt-stort sy met milder hant /
> Haer in't gemeyn /
> Want sy geheelijck van minne brant /
> Tot groot en cleyn (35/66, str. 4 en 5)[82].

De liederen over de zaligheden eindigen met een nuchtere herinnering aan de wet van het sterven. Handelend over de vervolging die de ziel dient te doorstaan, zegt God:

> Ick schijnse te bederven / ick send-se menich sweert /
> Om mijnen troost te erven / doey ic-se / doen-se sterven
> Sy lyden op der eerd' en zijn den hemel weerdt (38/72, slotstr.).

e. De liederen over de gehoorzaamheid.

Deze deugd geniet Lucas' bijzondere belangstelling in de liederen over de kloosterallegorie (Cl. + Hs.). De drie geloften bieden daartoe immers een welkome gelegenheid. Daar de dichter de behandeling van de reinheid uitstelt en hij de armoede helemaal in het teken plaatst van de ontbeeldingsmystiek, enkele duidelijke reminiscenties aan de franciscaanse traditie niet te na gesproken[83], komt enkel de deugd van gehoorzaamheid voor bespreking in aanmerking.

De inventaris van deze teksten is naar verhouding vrij imposant: in het gedrukte Cl. vijf liederen (33/78, 38/89, 39/92, 40/94, 41/97), één in het hs. (nr. 136, fol. 113v-114v).

Op één na zijn de bewuste liederen in het Cl. de uitwerking van een definitie van de deugd van gehoorzaamheid in proza. De *volmaeckte ghehoorsaemheydt* is 1) *ghedueriqh,* 2) *in alles,* 3) *sonder uytstel,* 4) *sonder ontrustinghe,* 5) *vlijtigh,* 6) *op het puerste,* 7) *vrolijck,* 8) *ootmoedigh.* Het is best mogelijk dat Lucas deze bepaling, zoals in het geval van de armoede, ergens heeft ontleend; zij benadert enigszins de kenmerken die Herp aan de ware gehoorzaamheid toeschrijft. Voor de minderbroeder moet de *obedientia* zijn: *recta, prompta* (vgl. 3), gedreven door een *intentio pura* (vgl. 6) in *adversis et in prosperis* (vgl. 2, 4, 1), en *discreta.* Ten slotte moet zij zoals bij Lucas - *quia nullum est*

(82) Vgl. Ampe, *o.c.*, blz. 222, n. 55.
(83) Cfr. hfst. V, blz. 337 e.v.

bonum sine perseverantia - ghedueriqh zijn[84]. De acht elementen van zijn definitie behandelt de dichter paarsgewijs in vier liederen. De twee andere gezangen over de gehoorzaamheid sluiten directer aan bij de allegorie van Cl. (33/78) of Dr. All. (hs. nr. 136)[85].

De klemtoon valt uiteraard op de gelijkvormigheid met Gods wil, de klassieke motivering van de gehoorzaamheid. Het is beslist niet nodig hierbij aan Canfelds methodische reductie te denken[86]. Voor Lucas is de gehoorzaamheid derhalve een algemene wilsgesteldheid, die samenvalt met het verlangen om met God mystiek verenigd te worden. Hij behandelt deze deugd niet in eerste instantie - om het met een term van de klassieke deugdenleer uit te drukken - als een 'bijzondere' deugd. De concrete verhouding tot de gezagsdrager of de kloosteroverste treedt bij hem, spijt de allegorie van het Cl., niet op het voorplan. De gehoorzaamheid in de liederen is evangelisch: zij is een liefdeshouding, die niets wil genieten, niets wil beminnen, niets wil bezitten dan God alleen. Zij is erop uit om altijd, overal en in alles, niet alleen in het verplichte, maar ook in het niet verplichte, zich met een volkomen uitschakeling van zichzelf door Gods wil te laten leiden. Zij gaat veel dieper dan een voorstelling van de z.g. 'kloosterlijke' gehoorzaamheid. In overeenstemming daarmee vertonen de liederen wel enige gelijkenis met Lucas' andere zangen over de deugd. Zo overheerst het schriftuurlijk element in Cl. 33/78:

- Soo ick daer binnen quam in dien vré / (nl. v.h. *Cloosterken*)
  Was dat (de gehoorzaamheid) den eersten A.B.C.
  ...
  Dat spreeck-woort der Schriftuer stont over al...(str. 3, 4) (ps. 119)[87].

- Mijn offerande was ghehoorsaemheydt (str. 6) (Hebr. **10,** 6; ps. 40, 7-9).

- Soo in t'Cloosterken Godt sprack /
  t'Schipken van den Oever stack (str. 9) (Lk., **5,** 4)[88].

De uitwerking van de definitie eindigt met een lof van de ootmoed, bij Lucas de deugd bij uitnemendheid. De toon is evenwel overwegend ascetisch; hetzelfde geldt voor de beklemtoning van de pure *minne,* - hier niet een gave maar een betrachting -, en het sterven, waarvan de gehoorzaamheid op haar beurt een realisatie is:

Al was my t'rusten soet / als Godt my riep /
Door duysent dooden tot hem liep (33/78, str. 8).

(84) *Theol. myst.,* I, cap. 12 (ed. 1586, blz. 145-146).
(85) Over dit laatste lied en zijn mogelijke verhouding tot Dr. All., zie vol. I, blz. 75-76.
(86) Zulks lijkt gerechtvaardiger voor het lied dat in Cl. de aankondiging van de gehoorzaamheid voorafgaat: *De Godt-ghenietende: seydt dat den Reghel in t'Cloosterken den wille Godts was,* (32/76).
(87) A.B.C. slaat op de gekunstelde vorm van deze lange psalm over de getrouwheid aan Gods wet: de strofen zijn alfabetisch gerangschikt, en wel zo dat elk vers van een strofe met dezelfde letter aanvangt.
(88) Vgl. ook nog hs. nr. 136, fol. 113v-114v, str. 4:

In dat vermaeck, in die hemelsche weyden
uut aertrijck gescheyden,
is haer hemelsche spijs'
den wille Godts...(Joh. **4,** 34).

Over de gehoorzaamheid luidt het in het hs.:

> Haer zelven doot, int'opperste verheven
> In Godts wille leven
> gewillich, willeloos[89]
> in alles bloot, zonder ijet aen te kleven,
> haer heel overgeven,
> in zijnen wil altoos:
> dat Goddelick inwendich drijfven.
> ziet men blij'onderdanich blijfven
> al die daer staen
> haer zelven uutgegaen (nr. 136, 113v-114v, str. 2).

Is het nog noodzakelijk erop te wijzen dat Lucas, zoals steeds, dit afsterven van de wil met een nieuw leven verbindt? De gehoorzaamheid is een *mangelinghe wonderbaer* waar de ziel in ruil voor haar *niet* God zelf ten deel valt (41/97, str. 11)[90]. In het diepste buigen dat deze deugd betekent, voltrekt zich de verheffing:

> Ootmoedigheydt! wat rijck verlies
> Was die ghehoorsaemheydt der minnen?
> Daer mijnen Niet boven verkies
> In t'Cloosterken al quam te winnen.
>
> Gheluckelijck naer booghd'ick my
> Onder dat opper-goedt der goeden /
> Dat in dat Cloosterken soo bly
> Mijn ziel soo hoogh quam t'overvloeden (str. 12, 13).

Op deze wijze is de gehoorzaamheid een van de grote momenten in de mystieke opgang, een wezenlijk onderdeel van de allesomvattende wet van de zelfontlediging.

(89) *willeloos:* zoals *lijdeloos, weseloos, wijzeloos, beeldeloos,* etc., een geliefde term van Lucas. In Cl. 33/78 luidt het:

> Op dien sonne-loop sagh ick altijt /
> Oft ick mijn schaduwe was quijt/
> Oft in t'Cloosterken altoos
> Mijnen wil was wille-loos (str. 10) (Vgl. *Peerle,* II, cap. LV).

(90)

> Daer quam ick Godt heel mijnen mensch
> In onderdaenigheydt te schincken
> My houdende naer s' herten wensch
> In t'Cloosterken in een versincken.
>
> Een manghelinghe wonderbaer
> Ded'mijnen niet met Godt gheheele
> In dat bly Cloosterken voorwaer /
> Daer 't al voor niet my viel ten deele (str. 10 en 11).

Te vergelijken met *Ryck Godts,* cap. XXI (ed. 1659, blz. 364): 'Ende soo bevint sy wat een goede wisselinghe ende mangelinghe sy ghedaen heeft / haer selven / ende allen t'haer Godt opdraeghende; want al het ghene dat sy om Godt verloochent heeft / heeft sy waerachtelijcker in Godt bekomen / als sy het tevoren buyten Godt was besittende / ende ontallijck-meer daer by / want oock Godt selve haer eygen geworden is...'.

Besluit.

Het kernstuk van Lucas' spiritualiteit, de wet van het sterven, die, zoals zal blijken, niet alleen de deugdenleer en de dagheiliging, maar ook de hoogtepunten van de mystieke ervaring bepaalt, vindt in de bundels zijn eerste formulering in de voorstelling van de *vier puncten* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch. Opvallend is evenwel dadelijk de affectieve bijtoon die het proces van de versterving in de liederen van de kapucijn aanneemt.

Interessante aanwijzingen over Lucas' aanwending van het mystieke beelden taalgebruik bevatten de liederen over de *daghelijcksche oeffeninghe:* de termen beeldontwaarding die wij er tegenover het middeleeuwse mystieke erfgoed vaststellen, vloeit voort uit de gevoelsgeladenheid waarmee Lucas de radicaal op God ingestelde dagwijding beschrijft; deze gevoelsbenadering steunt ten dele op de bekommernis van de dichter om de aanhoudende versterving van *Salighe* als een bron van geneugten voor te stellen: het pendant van het sterven is steeds de mystieke verheuging. Hetzelfde kan men vaststellen in de liederen over de deugd. Merkwaardig ten slotte, in een tijd van casuïstische en vrij perspectiefloze deugdendidactiek, is de frisse en evangelische benadering van de deugd, die telkens als een aspect of modus van de Godsliefde wordt voorgesteld.

Hoofdstuk III. De opgang en de nedergang.

Bepaalt de wet van sterven en leven de mystieke opgang in al zijn voegen - elk lied, ja haast elke strofe die Lucas heeft geschreven is daarvan een getuigenis -, dan moeten wij nog even de aandacht wijden aan de bijzondere voorstelling van het o p g a a n en het n e d e r g a a n , waarmee deze wetmatigheid geregeld wordt uitgedrukt.

> Gedurigh staen sy o p g e r e c h t /
> Met een diep-grondigh n e d e r -v a l l e n /
> In liefde puer Godt toe-geheght/
> Waerom sy't al/als niet met allen/
> Versmaden/ende gaen voor-by
> Hoe wonderlijck oft hoogh dat zy

dicht Lucas over hen die een schouwend leven leiden[1]. Alhoewel deze tegenstelling bij onze dichter niet op het voorplan staat en de teksten, waarin hij ze aanwendt haar noch theologisch, noch literair, ten volle lijken uit te buiten, is het van belang zijn liedbundels op dit punt te ondervragen. Er zijn daar immers verschillende redenen toe.

De gelijktijdige beleving van de menselijke nietigheid en van de goddelijke alheid veroorzaakt een voortdurende spanning. Deze spanning ligt aan de basis van de thematiek van de opgang en de nedergang in al zijn vormen en betekenissen. Waar de ongeschapenheid en het in se beperkte schepsel elkaar willen ontmoeten, heerst steeds de tegenstelling tussen het Al en het niet. Vanaf de eerste verwondering over zijn uiteindelijke bestemming tot de onzegbare verrukking van de groeiende voltooiing, ervaart de mysticus onafgebroken de twee complementaire momenten van genade en zondigheid, van almacht en machteloosheid, van oeverloze vreugde en uitzichtloze verlatenheid, van volkomen zelfontlediging en rust en bezorgde zelfwerkzaamheid, van verheffing en nedergang. De evenwichtige mystieke literatuur poogt aanhoudend beide componenten van deze spanning positief te evalueren, zodat de tegenstelling uiteindelijk de weergave wordt van een fundamentele harmonie waarin de mysticus zowel in het zelfvergetend verzinken als in de extatische vervoering zijn eenheid met God ervaart. Wij bevinden ons hier derhalve voor een belangrijke constante, die in weerwil van de formele buitelingen, die deze zich vaak heeft veroorloofd, inherent is aan het mystieke verschijnsel.

Het beeld van het a f d a l e n en het o p g a a n is in de Rijnlands-Nederlandse inkeringsmystiek erg geliefd[2]. Een confrontatie met deze traditie kan voor de

(1) Dr. All. 42/78, str. 4. Bemerk het *hoogh* van het laatste vers dat het geestelijk karakter van het *opgerecht staen* nog eens extra in het licht zet. Vgl. (40).

(2) Vgl. L. REYPENS, *Ruusbroecs mystiek als bekroning der inkeeringstheorie,* O.G.E., VI, (1932), blz. 257-281.

literair-historische evaluatie van Lucas' verzen zeer leerrijk zijn, te meer daar zij bij sommige van zijn tijd- en geestesgenoten nog springlevend is. Het mystieke relaas van Claesinne van Nieuwlant aan Pelgrim Pullen noemt L. Reypens ‘een mystiek van den opganck door den nederganck’[3], en bij enkele kapucijnen zoals Constantinus van Barbençon en Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch verkrijgt de voorstelling zelf een bijzonder doctrinair belang, terwijl ook Michiel Zachmoorter haar in zijn beschouwingen over de mystieke terminologie heeft betrokken.

Alhoewel zij bij de meeste auteurs en vooral in de zeventiende eeuw rationeel wordt doorlicht en vaak een technische betekenis krijgt, mag men nooit uit het oog verliezen dat de tegenstelling in haar diepste wezen weergave is van een ervaren emotie, een ervaring van lief en leed, communicatie en vereenzaming, of om het met de bekende termen uit de devotieliteratuur uit te drukken, van vertroosting en dorheid. Wie herinnert zich niet het

> bi wilen ghenedert, bi wilen ghehoghet

van Hadewijch[4]? Heel het mystieke leven is een voortdurende afwisseling van opstijgen en neerdalen. Het staat de psychologen vrij hierbij aan manischdepressieve toestanden te denken, maar het gelijktijdig en complementair karakter dat beide zielsbewegingen in het mystiek relaas vrijwel altijd bezitten, kan een dergelijke opvatting aanzienlijk corrigeren. In de meer prescriptieve mystieke literatuur houdt men trouwens vaak uitdrukkelijk voor dat het stijgen steeds met het afdalen moet samengaan. Claesinne van Nieuwlant drukt het als volgt uit:

> Den opganck ende den nederganck moet gelyck gaen, die-wyl wij syn in der tijdt: soo wordt die minne weselyck die sus gedaelt is[5].

Met andere woorden: wie zich in minne tot God wil verheffen, moet daarbij steeds tot zijn eigen nietigheid, zijn volstrekste machteloosheid afdalen, anders blijft hij in de sfeer van de zelfwerkzaamheid; slechts in de totale ontvankelijkheid en lijdzaamheid wordt de minne wezenlijk. De nedergang is hier een beweging naar het wezenlijke toe: hij is positief getaxeerd in een bepaald mystiek-technisch taalgebruik.

Aan de basis van het technisch uitzicht van de uitdrukking ligt het mensbeeld van de exemplaristische inkeringsmystiek. *Grond* roept het beeld van het afdalen op, terwijl de *apex mentis* of het toppunt van de geest het stijgen verzinnebeeldt. Hetzelfde geldt voor de indeling *opperste* en *nederste* mens[6]. Meteen betekent zulks dat de inhoud van beide verba nogal wat kan variëren. Afdalen in de grond en afdalen in de ‘werkelijke’ wereld van de *nederste* mens is uiteraard niet hetzelfde. Steeds echter blijven beide bewegingen de spanning oproepen waarbinnen het mystieke leven zichzelf ervaart, of ze nu met Augus-

(3) O.G.E., XIII, (1939), blz. 403.
(4) *Strofische gedichten*, V, v. 36.
(5) cd. L. REYPENS, O.G.E., XIII, (1939), blz. 323. 12-17.
(6) Cfr. blz. 194 e.v. (vol. 1).

tinus de hoogten van de goddelijke transcendentie of de afgrondige diepten van Gods immanentie uitdrukken[7], ofwel tegenover de gratie van de mystieke verheffing de noodzakelijke beleving daarvan in de 'nederheid' van de werken voorspiegelen[8]. De inhoud van de tegenstelling is derhalve afhankelijk van de oriëntatie van de auteur. Voor de mysticus die de goddelijke inwoning in de mens enthousiast en definitief heeft ervaren, zal het neerdalen in eigen nietigheid uitmonden in een Godsontmoeting in de wezensgrond, waar hij aan alles ontzonken in God verzinkt. Voor een andere, die, bekommerd om de gevaren van vals mystiek geluk, meer oog heeft voor de nooit-falende inzet en ontvankelijkheid die God vereist, zal het neerdalen de immer herhaalde terugkeer betekenen van de mystieke verrukking naar de bestrijding van de nederste mens, hetzij binnen zichzelf, hetzij bij de anderen, voor wie hij zich apostolisch verantwoordelijk acht. De 'techniciteit' van de uitdrukking betekent dus niet dat ze semantisch vastzit.

Ten einde Lucas' teksten tegen hun mystiek-literaire achtergrond te interpreteren, wil ik hiervan drie, uiteraard niet exhaustieve, voorbeelden geven.

1 - Meer speciaal in verband met de benamingen van het mystieke invalspunt in de geest, grijpt er een tendens tot gelijkschakeling van beide termen der tegenstelling plaats. Zachmoorter, die als begaafd didacticus de zaken nooit ingewikkeld maakt, beklemtoont hun synonymisch karakter:

> Ende omdat dit opperste deel verscheydelijck ghenoemt wordt/van sommighe het wesen vande ziele/van andere den grondt (van) den gheest/ boven sy-selven wesen oft boven de crachten/*mens, spiritus, vis obedientialis, intelligentia,* oft verstandenisse/daerom noemen sy het schouwen dat in dit deel gheschiedt/ d a l e n in synen grondt oft c l i m m e n boven sy-selven/boven sijn crachten/oft inden gheest/oft wel inde verstandenisse...[9].

Hoe vereenvoudigend deze uitleg ook lijkt, een dergelijke gelijkstelling kan men o.a. ook lezen bij Bonaventura en Tauler[10]. Is het eindpunt van beide bewegingen hetzelfde, in feite blijken de ervaringen die de grondslag van dit open neerdalen uitmaken, verschillen te vertonen. Bijzonder illustratief is in dit verband de wijze waarop Herp de tegenstelling heeft aangewend. De bewuste tekst heeft bovendien een niet geringe invloed uitgeoefend op latere auteurs.

(7) 'Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo' (*Confessiones,* 3, c. 6, n. 11) of 'Ubi est Deus tuus? Sed intus est Deus ejus, et spiritualiter intus est, et spiritualiter excelsus est' (*In Psalm 130,* n. 12).

(8) 'Die opgeclommen is/sal neerstich zyn dan hy daer in ghevesticht blijve...hy sal weder neder climmen om dat te beleven/ende met de wercken te bewijsen datter in den gheest ghewrocht is/ende oock om de liefde des naesten' (*Peerle*, dl. III, cap. XXXIV, ed. 1626, blz. 527).

(9) *Bruydegoms Beddeken,* II, cap. IX, blz. 133. *Verstandenisse* mag hier niet worden verward met verstand of rede. Het betekent zoveel als het Latijnse *mens.* Cfr. *ibidem,* blz. 134: 'Taulerus seght oock dat dese verstandenisse boven 't verstandt is/verstaende door de verstandenisse den geest'.

(10) Voor Bonaventura zijn grond en toppunt slechts twee aspecten van dezelfde werkelijkheid. (*Dict. Spir.*, 1, 446). Voor Tauler: VETTER, preek 39, blz. 162, r. 18 en de hele preek 61. Vgl. I. WEINLER, Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik, Regensburg, 1961, blz. 97 e.v. Voor andere auteurs: M. DUBOIS-QUINARD, *o.c.*, blz. 86, 88, 90, 91, 258-259, 271, 285, 287, 292, 312.

Bedoeld zijn de laatste hoofdstukken die de franciscaan in zijn *Spieghel der Volcomenheit* aan het *scouwende leven* wijdt. Eén der kernwoorden van de Herpiaanse mystiek is *opclimminghe.* De mystieke Godsontmoeting realiseert zich als een *opclimmen na drie deylen des menschen* (cap. 39). M.a.w. elk van de drie lagen, die in de klassieke mystieke antropologie de menselijke persoonlijkheid vormen, wordt met behulp van het steeds toenemend goddelijk initiatief *na syn manier op ghevoert...ende mit God verenicht* (*ibidem*, slot). De laatste *opclimminghe* die de vereniging in het toppunt van de geest, het mystieke levensbeginsel, behelst, geschiedt op een passieve wijze onder de invloed van een bijzondere tussenkomst van God, die, zoals bekend, door Herp *tuck* wordt genoemd(11). Tijdens deze derde *opclimminghe* wordt deze *tuck* op een tweevoudige wijze ervaren, nl. als een *wtwerken* (c. 56) en een *inwerken* (c. 57), die resp. in termen van opgang en nedergang worden beschreven. Blijkt dus met de *opclimminghe* in het toppunt van de geest ook een *inwerken* (nederdalen) gepaard te gaan, zodat geredelijk mag worden verwacht dat deze beide termen hetzelfde wedervaren weergeven, dan mag men geenszins uit het oog verliezen dat zij er niet op de wijze van een synoniem worden gebruikt. Daardoor wordt impliciet op het aspect ‘spanning’ in de bewuste ervaring gewezen.

- Van het inwerken wordt gezegd dat de geest er wordt

> inwaert ghetoghen in dat binnenste der zielen, ia in dat binnenste van Gode te ghebruken, eyschende dat wi in ons selven smelten sullen ende te niete gaen in die godlike eenicheit ende heel sterven in die ewighe salicheit, dat is, in die alre enichste simpelste minne, die den Vader ende den Soen in een ghebruken omhelset, daer die minnende geest in dat oversuete omhels en der godliker minnen ghedoopet wert, alsoe dat alle die crachten faelgeren moeten(12).

Het *inwaert-ghetoghen*-worden blijkt de mysticus passief te ondergaan, als een onderdompeling (*ghedoopet*). De werking der krachten schiet volkomen te kort (*faelgeren*). Van deze passieve ervaring getuigen verder termen als *smelten, te niete gaen.* De ervaring ligt blijkens de laatste term in de sfeer van de mystieke vernieting: de diepe experiëntie van de eigen nietigheid bloeit hier echter open in vervoerd mystiek geluk.

- Het *wtwerken* is een

> Wtvloyen des Heylighen Gheestes, daer alle die crachten der zielen mede vervollet werden geestelike in weelden, in rijcheiden, ende daer mede so werden die wtwendeghe crachten in een oghen opslach inwaert gedreven ende in die overste crachten ghetoghen, also dat si allen van haren werken moeten rusten: ende die overste, dat sijn die verstandelike crachten, die werden in haer eyghen werclicheiden ghesettet, also dat die memorie wert rijck ende verbreyt mit overvloedighen invloyen der hemelscher ende godliker dinghen: dat verstant wert verclaert mit hoghe verstandelicke verlichtinghe: ende die wille wert bernende mit smeltende begheerten(13).

Het hele complex van de krachten wordt hier op mystieke wijze geactiveerd of in staat gesteld het geweld van de goddelijke *tuck* te verdragen. De nederste

(11) ed. L. VESCHUEREN, blz. 343, 30 e.v.
(12) Id., blz. 355, 2-10.
(13) Id., blz. 351, 4-15.

crachten worden in die overste v e r h e v e n , waar zij hun eigenlijke activiteit verliezen en opgaan in de plotselinge extatische (*in een oghen opslach*) activering van de drie vermogens. Tegenover het wegzinken en het te niet gaan doet dit aspect van de *opclimminghe* zich voor als een mystiek openbloeien van de vermogens, dat zich trouwens naar buiten gaat manifesteren in een verdiept engagement(14).

2 - Minder uitdrukking van een speciale mystieke begenadiging en meer direct gericht op de latente spanning die het mystieke leven in zijn geheel beheerst, is de tegenstelling van het opgaan en het nedergaan vaak in de geschriften van Ruusbroec en Jan van Leeuwen. Zij is er de weergave van de componenten die de hele minne-ervaring bepalen en die beide auteurs in de termen van de deugdenleer als *vriheit* en *ootmoed* omschrijven. In *vriheit* s t i j g t de mens op naar God, ontstoken in vurige minne; in *ootmoed* onderwerpt hij zich, geduldig en gehoorzaam, a f d a l e n d in zijn eigen nietheid. Binnen deze twee tegengestelde houdingen, die elkaar complementair aanvullen, ontwikkelt zich het mystieke leven in de even noodzakelijke als pijnlijke afwisseling van beproeving en vertroosting. Ootmoed zonder vrijheid doemt de ziel tot vereenzaming, ver van God: de zelfvernieting verschrompelt er tot een uitzichtloos met-zichzelf-zijn, waarmee ze aan haar eigenlijk doel deerlijk voorbijschiet. Vrijheid zonder ootmoed vernielt de kern van de religieuze houding: ze verlaagt God en verheft de mens(15).

Het mag daarenboven kenmerkend heten, dat de Brabantse mystici beide polen, waarrond ze hun deugdenleer groeperen, christologisch hebben geëvalueerd. Het opstijgen in vrijheid is de beleving van het goddelijk kindschap in Christus, die in zijn éne persoonlijkheid *die hoeghste vriheit,* de Godheid zelf, draagt. In het nederdalen beleeft de mysticus tegenover de goddelijke transcendentie zijn grondige afhankelijkheid weer in verbinding met dezelfde Christus, die in zijn menswording de *nederste ootmoedegheit* incarneert. Zoals Christus de verlossing realiseert in het samengaan van de verhevenheid van de absoluutste vrijheid met de onderwerping in de diepste ootmoed, zo ook ontwikkelt zich het mystieke leven in al zijn fasen binnen dezelfde spanning in deelname aan Christus(16). Een dergelijke christologische visie treedt nog duidelijk op de voorgrond in de *Samenspraak*(17).

3 - Belangrijk is ten slotte de didactische systematisatie waarin zeventiende-eeuwers als de kapucijnen Constantinus van Barbençon en Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch de polariteit voorstellen.

(14) Id., blz. 345, 63-65.
(15) O.G.E., XXX, (1956), blz. 420-421.
(16) Cfr. A. AMPE, *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang,* Tielt, 1957, vooral blz. 198, 243-245, 254 en O.G.E., XXXIII, (1959), blz. 225-290. Vgl. met diens editie van *Den tempel onser sielen,* blz. 223-224, 270, 502.
(17) O.G.E., XIII, (1939), blz. 324, 30 e.v.; 327, 15 e.v.; 331, 1 e.v.; *332, 28 e.v.*; 334, 8 e.v. 247, 20 e.v.

De Waal, die een bijzondere klemtoon legt op de wisselende toestanden, inherent aan de mystieke opgang, heeft de tegenstelling vooral in zijn *Anatomie de l' âme* uitgewerkt en dienstbaar gemaakt aan zijn argumentatie tegen de voor de mystiek zo discrediterende verspreiding van het quïetisme. Barbençon maakt in de *Anatomie* tot over de honderd maal het onderscheid duidelijk tussen de twee wijzen waarop God in de ziel dient (!) te worden ervaren. Enerzijds wordt God er ervaren als de bewerkende oorzaak van de mystieke opgang (*union* of *présence fondamentale*). Anderzijds is Hij tevens *causa finalis*, doeloorzaak, eindterm (*union finale*, *présence objective*). De vergissing van de quiëtisten bestaat er precies in dat zij van deze eerste ervaring een object van schouwing gaan maken: zij blijven daarbij ten onrechte stilstaan, terwijl het voorwerp van hun voorbarige schouwing in feite een levensbeginsel is dat niet een spirituele bedwelming maar een verdere vitale ontplooiing naar God toe wil activeren. Beide ervaringen beantwoorden resp. aan een neder- en een opgaan. Hoe inniger een ziel zich schikt naar de wetmatigheid van de genade, die bereidt, klaar maakt, de grondgesteltenis van de mens aanzuivert (= neerdalen), des te nabijer wordt haar de objectieve schouwing in al haar overweldigende kracht (= opstijgen). Na de genieting van zulke verheffing vindt de ziel kracht en volharding tijdens de nacht van de beproeving in de n e d e r g a n g , waarin zij zich ten volle beschikbaar stelt voor de grondvestende en levenscheppende tegenwoordigheid van Gods genade in haar. Hoe abstract en schools deze voorstelling ook lijkt[18], men hoort er nog duidelijk de existentiële spanning natrillen, waarin wij de symboliek van de opgang en de nedergang hebben gesitueerd.

Nog merkwaardiger is de lering die Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch aan deze spanning heeft vastgeknoopt. Terwijl Constantinus waarschuwt tegen de valse rust en de ledigheid, en meer op een theoretische weerlegging van het quiëtisme aanstuurt, is de Leuvense novicemeester concreet bekommerd om de juiste verhouding tussen actie en contemplatie, *dese soo duystere ende sware konste*[19]. Een eerste keer en in een bredere context vermeldt hij de spanning die de ziel in zich ervaart, wanneer zij naar de geest, d.w.z. het pure geestelijke beginsel, wordt bevrijd (de zgn. *divisio animae ac spiritus*). Aan deze begenadiging biedt de ziel weerstand omdat zij voortdurend op een hinderende, d.w.z. zelfwerkzame wijze daarvan kennis wil nemen en genieten. Hieruit ontstaat precies de spanning die gepaard gaat met wat men de ‘passieve geestelijke loutering’ pleegt te noemen[20]. De eigen aard of geleding van de geest biedt echter de mogelijkheid om uit deze spanning te geraken. In het toppunt of de grond van de geest, neigt de geest immers uit zichzelf naar God die in hem tegenwoordig is. De spanning wordt doorbroken wanneer men met deze neiging *constanter* aansluiting vindt. Deze vindt Joannes Evangelista in de methode (!) van het neerdalen of het zich verheffen, door hem ook resp. de *ghedenckenisse*

(18) THEOTIMUS, *P. Constantijn van Barbanson. Een oude mysticus met moderne opvattingen*, in F.L., XXIX, (1946), blz. 71-87. Dit spreken in termen van de scholastieke genadeleer beantwoordt trouwens volkomen aan wat wij de concordistische aspecten van het zeventiende-eeuws mystiek taalgebruik hebben genoemd. Vgl. blz. 136 e.v. (vol. I).

(19) *Het Ryck Godts inder zielen,* cap. XXVIII, (ed. 1659, blz. 467).

(20) *Ibidem*, cap. XVII. *Eenighe beletselen ende hindernissen die de ziel hier ontmoet,* passim.

Godts en het *aenhangen ende aencleven van Godt* genoemd[21]. Het verschil tussen beide zielsbewegingen bestaat erin dat het neerdalen meer passief is - men ondergaat de grondneiging van de geest -, terwijl de verheffing dynamischer is, een haast flitsend extatisch karakter heeft; in deze opwaartse beweging van de *puere minnelijcke cracht* wordt God veel ingrijpender ervaren. Wij worden hier sterk herinnerd aan de spanningservaring van Herps derde *opclimminghe*! Al is de existentiële curve van de mystieke ervaring nog waar te nemen, het is merkwaardig hoe zij hier tot een methode is gesystematiseerd. Dit komt nog duidelijker tot uiting in het Latijnse werkje van Joannes Evangelista, de *Divisio animae ac spiritus,* waar hij de werkwijze (*de modo operandi*), d.w.z. de mystieke gedragslijn van de afgescheiden geest uiteenzet[22]. De opwaarts en nederwaarts gerichte bewegingen, waarin de goddelijke tegenwoordigheid onmiddellijk d.w.z. buiten elke vorm van zelfwerkzaamheid en in volkomen lijdelijkheid wordt geschouwd, laat hij gepaard gaan met bepaalde psycho-somatische aandoeningen die het stijgen en het nederdalen lichamelijk lijken te localiseren:

> Ut autem distinctius loquamur, licet crassioribus et rudioribus verbis, pro materiae dignitate et sublimitate: sciendum, quod per summum, hic, intelligamus supremum capitis verticem; per imum, fundum sive infimum pectoris locum; supra illum enim haec potentia se elevare nequit, et infra hunc, descendere non potest[23].

Toch is deze toekeer van de geest naar God in se puur geestelijk en passief, al heeft hij een neerslag op de totaliteit van de menselijke persoonlijkheid, waarmee niet alleen de lichamelijkheid wordt bedoeld, maar het gehele ‘actieve’ complex van vermogens en zintuigen[24]:

> Non tamen hoc si accepi debet, quasi ibi supra, vel hic infra, velut in loco circumscripto se ad Deum anima convertat, quia ut ex ante dictis satis constat, non potest anima habere aliquam reflexionem, ad supra, vel infra, aut aliquem locum vel situm, vel seipsam, cum debeat esse in actuali omnium rerum et suiipsius per aversionem oblivione. Sed licet anima ex deliberatione et proposito, sic supra se ascendat, vel infra se descendat, cum tamen actu in altero illorum est, relinquit etiam illam reflexionem ad locum et seipsam, extenditque et immergit se in immenso illo vacuo, quod utrobique reperit, usque dum in eodem, ad Deum pertingat[25].

Dit verheffen of ontzinken bepaalt in zekere mate de aard van de Godsschouwing. Het neerdalen heeft een meer passief karakter en speelt zich eerder af op het vlak van de affectiviteit (de *wil*). Het opstijgen lijkt actiever en verloopt eerder schouwend, kennend, hoe passief of ‘begrippenloos’ dit ook geschiedt. De drang naar systeem en methode duikt weer op, waar Joannes Evangelista de beide moeilijk te vertolken ervaringen gaat verbinden met en voorschrijven voor resp. de tijden van gebed en actie! Het neerzinken acht hij meer geschikt voor de tijd van afzondering en gebed, de verheffing is een methode om zich tijdens de dagelijkse arbeid ‘zonder middel’ met God te

(21) Cap. XIX, passim.
(22) Cap. VIII. *De modo operandi animae elevatae supra se.*
(23) *o.c.,* cap. VIII, IV.
(24) Zo althans meen ik deze teksten te mogen interpreteren.
(25) Vervolg van de vorige tekst. Vgl. (23).

verenigen[26]. De ‘ervaren’ tegenstelling is hier omschreven in functie van de techniek van een geestelijke praktijk. De complexiteit en het paradoxale karakter van een ‘dergelijke’ overgang, heeft Joannes Evangelista ook in *Ryck Godts* duidelijk aangevoeld:

> Ende al hoe wel wy gheen klaere leeringe of seecker regels hem (= de geest) geven en konnen/uyt de welcke hy weten mocht in welcker voegen desen innighen toekeer tot Godt geschieden moet/om dat hy hier boven alle aenmerckinghe van wijzen ende reghels ghekomen is/die hem oock om haer menichvuldigheyts wille hinder souden doen/soo sullen wy hem nochtans eenighe waerschouwingen ende oock teeckenen geven...[27].

De terminologie van de op- en de nedergang heeft hier - spijt de relaties die zij, al was het in navolging van Herp, nog met de mystieke spanningservaring bezit, wel een bijzonder technische begrenzing gekregen.

Deze drie grepen in de mystieke literatuur mogen genoegzaam aangetoond hebben hoe de antithese, naar de fase van het mystieke leven waarin zij optreedt en naar de oriëntatie van de auteur die haar aanwendt, grondige betekenisverschuivingen kan ondergaan. Naast de noodzakelijke achtergrond die zij ons voor de interpretatie van Lucas' teksten verschaffen, suggereren zij daarenboven de tweevoudige vraag waarop de verklaring van de bewuste termen een antwoord zal dienen te geven:

1) In hoever is de tegenstelling er directe uitdrukking van de spanning die de persoonsrelatie God-mens binnen het mystieke leven beheerst?
2) Krijgt de tegenstelling er een technisch-terminologische functie die meer speciaal met bepaalde aspecten van het mystieke leven is verbonden?

Op deze wijze valt niet alleen een adequate opheldering van het betrokken taalen beeldgebruik te verwachten, maar ontstaat tevens de mogelijkheid te peilen naar één van de belangrijkste dieptestructuren van een mystiek getuigenis.

Wat vooral opvalt zijn de talrijke betekenisvariaties waarin Lucas de thematiek van het op- en neerdalen aanwendt. Een eenzijdig technisch gebruik van de termen lijkt bij hem uitgesloten. Het is de vraag of dit verband houdt met de onloochenbare gevoelsinzet waarmee hij zijn liederen, wars van een rechtlijnig leerstellig betoog, heeft geschreven, ofwel de neerslag is van een verregaand eclectisme. In het eerste geval zou alvast het existentiëel-emotioneel karakter van de tegenstelling in de gezangen moeten overheersen. Maar er zijn geen teksten voorhanden, die deze gespannen grondervaring uitdrukkelijk lijken te belijden. Dit is zelfs niet het geval in het enige lied dat Lucas min of meer in het teken van deze tegenstelling heeft geplaatst en dat de wijze aangeeft waarop in Dr. All. *Charitas*, symbool van de mystieke genade, de ziel in God wil *leyden ende gheheel Goddelyck maecken* (16/27). De beide componenten van de tegen-

(26) ‘Ende daerom sal de Ziel haer ghewennen/dat sy soo wel opwaerts/als nederwaerts/den wegh tot Godt ghebaent ende open in haer hebbe; want het eerste is haer van noode in haer uytwendighe wercken/in de welcke sy Godt niet anders als opwaerts nemen en kan/.../ende d'ander is ghenoeghlijcker ten tijde haers ghebedts/dat sy in afgescheydentheydt doet...’ cap. XX (ed. 1659, blz. 340). Over het gebruik van de term *afgescheydentheydt* in deze betekenis zie hfst. VI.

(27) *o.c.,* cap. XX (ed. 1659, blz. 337-338).

stelling worden niet als verschillende zielshoudingen tegenover elkaar geplaatst, maar, verbonden door een veelzeggend *oft*, drukken zij eenzelfde beweging uit van radicale Godstoekeer, waardoor de ziel de regionen der grijze middelmaat (*in 't midden is veel duysternisse,* str. 4) voorgoed verlaat[28].

> Den heelen mensch/naer uwen wensch/
> In Godt die grondich wilt dat stadigh smilt/
> Met een gedurelyck aencleven
> Naer t'neer ende naer 't opperdeel/
> In Godt te houden pooght verheven/
> Oft wel/versincken doet geheel.
> ...
> Van u gescheyt/uyt al geleyt/
> t'Hemwaerts u neder booght/oft u verhooght/
> Want die Godt sal sijn licht vertoonen/
> En laten rusten in 't geniet/
> In 't hooghste moet oft leeghste woonen/
> Daer-men/in rust/sijn aenschijn siet.
>
> In 't midden is veel duysternisse...(str. 1,3,4).

Zowel de verheffing als de verzinking betekenen een ingaan op de aan de ziel aangeboren neiging tot God, die hier stilzwijgend in het toppunt van de geest of de zielegrond wordt gesitueerd. Zij hebben een - weliswaar vage - technische betekenis, en duiden de realisatie van de *inkeer* aan:

> Dus Godt aen-hanght/en bloot ontfanght/
> En U Godt overgeeft/en in hem leeft:
> Want in hem is u plaetse eyghen/
> Die recht u ziele salighe maeckt/
> *Daer sy/met een inwendich neyghen*
> *Naturelyck naer stadich haeckt* (str. 6).
>
> (d.i. op de wijze van
> het *neder-booghen* en
> het *ver-hooghen*)

Een technisch gebruik van de termen menen wij eveneens waar te nemen in de vijfde strofe, waar Lucas de tegenstelling minder globaal hanteert, maar aan beide componenten een specifieke betekenis lijkt toe te kennen. Het opstijgen lijkt er een positievere, actievere Gods- t o e k e e r (*weten*), het neerdalen geschiedt passiever (*vergeten, staende gerust*), meer op de wijze van de i n k e e r :

> In 't hoogste sal u ziele weten/
> Dat dit/in al/Al is alleen:
> In 't leeghste sult ghy 't al vergeten/
> Staende gerust in 't eenich Een.

Een dergelijke gedachtengang biedt de slotstrofe:

> Die ruste bly houdt t'allen ty'/
> Daer allen troost uytspruyt/die 't al besluyt/
> Die boven al moet sijn verkoren/

(28) De uitdrukking doet denken aan Tauler, voor wie de ‘middelste mens’ de belemmerende verstandelijkheid betekent (Vetter, nr. 70, blz. 382, 19-20; nr. 67, blz. 365, 5-9; vgl. ook blz. 357, 27-30). In dit licht krijgt Lucas' vers een paradoxaal karakter.

Die/boven al moet sijn geacht/
Waer in dat al moet syn verloren/
Al in te niet moet sijn gebracht.

Aan de categorie hoog (*boven*) beantwoordt eveneens een actievere houding, die God *boven alles verkiest* en hoogacht door een alomvattend *zelfverlies* in de *vernieting* (neerdalen).

Belangrijker nog is de tweede strofe die, in aansluiting met *het leyden in Godt* uit de titel van het lied, het *weghsken* aanleert om *claer in Godt gekeert* te staan, een explicatie van de weg van het opstijgen en het neerdalen:

> Maar om oprecht te syn gerecht/
> En claer in Godt gekeert/Dit wegsken leert:
> Versaeckt wat u kan weder-houwen/
> Naer Godt/met pure liefde/staet:
> In 't bloot geloof hem soeckt t'aenschouwen/
> En u selfs uyt ten gronde gaet.

Het is ons niet moeilijk gevallen in de laatste vier verzen de vier punten van de geestelijke dood van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch te onderkennen. Zij duiden het perspectief aan, waarin Lucas de antithese bij voorkeur zal ontwikkelen: de opgang en de nedergang zijn de uitdrukking van de allesoverheersende wet van het sterven (cfr. infra). Op die wijze wordt in Dr. All 16/27 de toonaard opgegeven waarin ook de meeste andere liederen beide zielsbewegingen zullen beschrijven. De meer technische geluiden uit de inkeringsmystiek zullen wij op enkele liederen na, nog zelden te horen krijgen.

Beginnen we met het eerste lied waarin Lucas het werkwoordenpaar antithetisch uitspreekt (Bl. R. 14/33) en dat de moeilijkheden van de onthechting behandelt. *Begheerighe* drukt er de pijnlijke verscheurdheid uit tussen haar drang naar God en de haast onweerstaanbare aantrekkingskracht van het aardse:

> In my sien ick hoe seer dat ick uyt aerdsche saecken
> Tot Godt mijn herte keer'/noyt recht en kan gheraken/
> Dat ick den strick van aerdscheyt com' te boven/
> Maer weer en weer ter aerden dale neer.
>
> Dicks vaert mijn siel'omhoogh'om in den Heer' te wesen;
> En hoe seer dat ick poogh' te staen daer/com'gheresen[29]
> Soo verr' van herr' tot des' droeve valleye/
> Die ick beminn'oock teghen mijnen sinn' (str. 2,3).

Mystiek mag men deze ervaring niet noemen. De ondervonden spanning vloeit immers niet direct voort uit een contactbelevenis met het goddelijke. Zij is antropocentrisch en haar gewicht valt ten volle op de menselijke machteloosheid. Ook inhoudelijk kunnen deze verzen niet de vergelijking doorstaan met Hadewijchs *bi wilen ghenedert, bi wilen ghehoghet.* Waar de dichteres een spanning doorlicht die eigen is aan de minne-ervaring, drukt Lucas op een veel lager plan de kwellingen uit, die met het verlangen naar deze ervaring gepaard gaan. De kapucijn beschrijft de perplexiteit die de mens tegenover zijn morele onmacht ervaart, in termen die kennelijk aan Paulus' Romeinenbrief herinneren (7,21):

(29) *gheresen* betekent hier *gedaald.*

Ick wil'en ick en wil' ick soeck en ick verliese;
Ick staen in een verschil met al dat ick verkiese...(str. 6)[30].

In dezelfde lijn ligt de hunkerende belijdenis van *den Vriendt* in Dr. All., wanneer deze het mystiek geluk van de *Godt-minnende ziele* beluistert (63/121):

Want ghy my treft/met uwe woorden soet/
Ende verheft/en nedert mijn gemoet/
Ghy set my heel gebooght in mijnen niet/
Ghy thoont my 't deel van 't overste geniet...(str. 3).

Het voorbeeld van de ziel stelt de vriend voor de hoogte van zijn eigen mystieke roeping en de diepte van zijn nietigheid. Maar terwijl hij zichzelf in de toestand wenst die zijn vriendin in deze ‘af-ghescheyden wildernisse’ heeft bereikt, realiseert hij zich blijkbaar dat deze polariteit ook in de mystieke begenadiging blijft voortbestaan:

Voor Godts aenschijn/gelijck u herte is/
Zoud' mijn hert zijn/in dese wildernis:
In liefde puer/vernedert en gebooght/
Boven natuer verheven en gehooght (str. 7).

Tussen beide polen ligt immers een oorzakelijk verband: de verheffing geschiedt in en door de *kleynheyt* van de begenadigde. Beide componenten van de tegenstelling zijn voor elkaar geen onoverkomelijke barrières meer, maar vormen a.h.w. de dynamiek van de mystieke opgang, die op deze wijze aanhoudend antithetisch wordt ervaren:

Dat mijn *kleynheyt* met uwen geest ontfinck'/
In Godt geleyt/der liefden minne schinck.

Hoe onberoert/hoe puer en *opgerecht*/
Zoud'ick gevoert/staen in 't geniet oprecht (str. 8,9).

Het is nu precies deze dynamische correlatie die Lucas vooral lijkt te treffen. Ligt zij immers niet volkomen in de lijn van de paradox van het blijde sterven? Zoals aan de ziel slechts in het sterven de mystieke voleinding wordt geschonken, zo ook kan zij alleen in het neerdalen verheven worden. De tegenstelling wordt op deze wijze ingeschakeld in de dynamische hoofdthematiek van het hele oeuvre van Lucas, en manifesteert zich derhalve hoofdzakelijk binnen het kader van de didactische bezorgdheid, die de dichter er voortdurend toe drijft het zelfontledigingsproces zo aanlokkelijk en zo verrijkend mogelijk voor te stellen. Zij is vooral didactische paradox. Over de ziel in het *Cloosterken* luidt het:

Ontwordentheyt is al haer leven,
om Godt is zy van haer selven gekeert,
haer leeghde, maect haer hooch-verheven,
haer cleynheyt wort, opt'opperste ver-eert;
int'cloosterken, zyn wonder wysen!
Wie zal dat oynt te vollen prysen?[31]

(30) Vgl. de bekende versregel van Ovidius: ‘Video meliora proboque, deterioria sequor’ (*Met.,* 7,20).
(31) Hs., nr. 121, fol. 101r-102r, slotstrofe.

De dichter parafraseert in deze teksten aanhoudend het evangelische ‘wie zich vernedert, zal verheven worden’[32]:

> Is zy uut haer, om t'cloosterken geboocht[33],
> zy is in Godt weer duysentmael verhoocht[34].

of

> Wenscht ghy gehoocht te zyn,
> gaet den wech in, door een verdwyn[35].

Zelfs in liederen die een typisch mystieke begenadiging beschrijven, blijft het didactisch aspect van de paradox nog doorklinken. In Bl. R. 116/300, waar de wellusten van *Salighe* in de *speel-hof van Verlorentheydt* in extatische bewoordingen (*ontgheesten!*) beschreven worden, lijkt de voorstelling een onmiskenbaar ervaringskarakter te bezitten:

> Daer stonden sy ghepaert
> Den Schepper oversoet/met die van gheest'verclaert/
> Die in die feest'der feesten den gheest Godts de' ontgheesten;
> En hoe haer Godt sijn selven meer voorhiel/
> Hoe sy meer uyt haer selven viel.
>
> Dat vallen dreef haer we'er
> Hoogher in haren Al/hoe sy meer daelde ne'er[36]:
> Elck minnelyck ne'erbooghen baerde een nieuw verhooghen;
> Dus overwon den Liefsten haer altijdt
> Die t'verlies socht'in minne-strijdt (str. 10 en 11).

Het dialectisch verloop van het neerdalen en het opstijgen is hier in zijn volledigheid weergegeven. Hoe meer God zich door de ziel laat ontwaren, des te feller ervaart de ziel haar nietigheid in een extatisch zelfverlies. Hoe meer zij zich in een *ne'erbooghen* bij deze genade aansluit, des te heftiger wordt zij in een *nieuw verhooghen* gedreven. De dialectiek van het gebeuren suggereert Lucas trouwens geslaagd door het beeld van de strijd (*overwon, verlies, minne-strijdt*): in de *strijdt* om de *minne* overwint God, omdat Hij het liefdevol (*minnelijck*) neerdalen van de ziel, die het *verlies* zoekt, genadevol omzet in een extatische verheffing. Dat hier in feite nogmaals op een geraffineerde wijze de grondwet van het sterven aan bod komt, bewijzen ten slotte de strofen die aan de beschrijving van deze vervoering voorafgegaan, zoals:

> T'verliesen in die sté'/
> Daer sy dat hooghste goet quam te ghewinnen mé'/
> Was een grondich ontweten/was een oprecht vergheten/
> Was een gheheel des anderheydts verdwijn/
> Daer sy van moest'verledicht zijn.
>
> Van alles dan ontbloot

(32) Lucas, **14**, 11.
(33) Omwille van het *Cloosterken.*
(34) Hs., nr. 128, fol. 107r-v, str. 6.
(35) Hs. nr. 143, fol. 120r-121r, str.4.
(36) Vgl. Juan de la Cruz: ‘y abatíme tanto, tanto/que fui tan alto, tan alto...’ - gedicht ‘*Tras de un amoroso lance*’, str. 3.

In dien blijden hof/verdween sy ghelijck doodt (str. 8,9)[37].

(37) *dien*: tweesyllabisch te lezen.

Samen met Lucas' terminologie van de meer ascetische zelfontlediging (*ontweten, vergheten, verdwijn des anderheydts, verledicht, ontbloot, doodt*), die in deze verzen een mystieke resonantie bekomt, verkrijgt op die manier de wet van het sterven (D e n B l i i d e n R e q u i e m !) een diepere betekenis. In de *verlorentheydt* blijft deze wet, maar dan als een overrompelende Godsgave, gelden. Het nederdalen is er immers het resultaat van een goddelijke inwerking:

> T'verlies in den Gheminden en kost'sy niet be-vinden/
> T'en waer dat haer den Lieffsten hadd'ghebrocht/
> Daer sỳ niet commen self en mocht' (str. 6).

Op analoge wijze blijft de paradox zijn betekenis behouden in de sterk mystiek gekleurde liederen over de vernieting:

> Sy wiert verhooght in haer verdwijn/sy sonck in den geminden;
> Gheworden scheen sy een te zijn/met die haer quam te vinden...(Bl. R. 57/138, str. 2).

Ook de vereniging die in en door de gave van *smakelycke wijsheydt* tot stand komt, wordt als een afwisseling van op- en neerstijgen voorgesteld. In de *wijsheydt* vindt de ziel de gepaste gedragslijn

> Om vereenicht al om te moghen op en ne'er
> Met haren Bruydegom gaen/ende keeren we'er (Bl. R. 104/265, slotstrofe).

Deze tekst is een duidelijke reminiscentie aan Ruusbroecs behandeling van de gave der *smakender wijsheit* in het *Rijcke der Ghelieven*[38].

Het is ondertussen niet zo dat Lucas overal de tegenstelling aan de hoofdthematiek van zijn bundels heeft aangepast. Daarvoor is hij te eclectisch ingesteld. Men mag trouwens niet uit het oog verliezen dat het beeld van het stijgen en het afdalen bij talrijke schrijvers in de meest diverse betekenissen wordt gebruikt. Eclectisme verwijst echter steeds naar andere auteurs. Een voorbeeld daarvan bieden de liederen over de *woestijne der inwendigher afghescheydentheydt* (Bl. R.), waar de tegenstelling een technisch karakter verkrijgt: beide verba vertolken er het *in-* en *wtwerken* van Herps *derde opclimminghe.* Daar wij deze liederen vanuit de thematiek van de *afghescheydentheydt* zullen benaderen[39], kunnen wij ons hier tot enkele beknopte vaststellingen beperken. Lucas wijdt achtereenvolgens een lied aan het opklimmen en het verzinken van de ziel in God. Zoals bij Herp zijn beide bewegingen facetten van eenzelfde begenadiging, de *tuck*, een woord dat trouwens ook Lucas in deze context gebruikt. Zij staan derhalve niet paradoxaal tegenover elkaar. Toch heeft Lucas, die van dergelijke effecten houdt, nog de kans gezien om beide te opponeren[40]. In het opklimmen draagt de ziel er zorg voor dat haar verheven krachten (vgl. met Herp) nooit neervallen:

(38) Zie vooral R.W. I, blz. 87, 1-11.
(39) Cfr. hoofdst. VI.
(40) vgl.[1], waar op een andere manier het woordenspel eveneens wordt uitgebreid.
(1) Dr. All. 42/78, str. 4. Bemerk het van het laatste vers dat het geestelijk karakter van het nog eens extra in het licht zet. Vgl. (40).

In 't hooghste hiel sy haer verheught
Ghelijck ver-vremt van hier beneden/
Godts aenschijn was al hare vreught
In haers gheests claer verheventheden:
D'aendachticheydt van haer ghemerck
Als wachter in dat slot der sielen/
Sach soo wel toe met minne sterck/
Dat noyt haer crachten ne'er en vielen (100/253, str. 4).

In het mooie lied over het verzinken duikt weer de bekende paradox op:

Sy oeffende in wonder minne;
Wonderen minnen aerdt!
Dieper en dieper inne
Voerde haer hare neder-vaert:
Hoe hoogher dat haer Godt onthaelde/
Hoe leegher dat sy nederdaelde (101/256, str. 2).

In het *inwerken des tucks,* om het in Herpiaanse bewoordingen te zeggen, wordt de wet van het sterven weer eens mystiek geconsacreerd. In de levenloosheid van de nedergedaalde ziel bloeit nieuw leven open in God:

Dat dalen was een claer verdwijnen
Van haren mensch'gheheel
In 't licht/dat sy sach schijnen
In haer ver-nedert opper-deel:
Daer Godt haer door sijn kracht verheven
Als leveloos in hem de' leven (str. 9).

Al even technisch, maar in een andere betekenis wordt het beeld gebruikt in een lied uit het Haagse handschrift, dat handelt over het *uutwendich werck*(41). Plotseling zien wij hier de bekende oefening van het *aenhangen ende aencleven van Godt* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch te voorschijn treden (cfr. supra): in de zielsverheffing kan men tijdens uiterlijke bezigheden met God verenigd blijven. Helemaal in de lijn van de Bosschenaar wordt deze verheffing voorgesteld als een methode, een oefening:

T'is goed dat u den lof behaecht,
geluckich die Godt loven(42)!
Maer zie nu, hoemen hem ooc draeght
in d'oeffenyngh'hierboven,
hoemen t'gemerck, houdt in het werck,
hoe dat men blyft met t'werck gevredicht
in t'cloosterken, zyns wercx verledicht (str. 1).

Tegenover de mogelijkheden die de verheffing biedt staat de dreiging van het *neerdalen* (in het werk): de gedachte krijgt hier een negatieve betekenis.

Den geest int'hoogste climmen laet,
laet daer u voncxken branden,
en daer intusschen gaede slaet,
de wercken uwer handen:

(41) Hs., nr. 158, fol. 133r-134r.
(42) Deze verzen verwijzen naar het vorige lied dat over *den lof Godts* handelde.

Godts licht ontmoet, wat dat ghy doet,
opdat het werck u niet en lette,
uut t'cloosterken, u niet en zette.

Staet staedelick op uwe wacht'
in uwe wercken alle,
dat d'innicheyt van d'oppercracht,
van boven niet en valle...(str. 2 en 3).

Dezelfde gedachte heeft Lucas bewaard in het gedrukte Cl. Wilde de *Godt-ghenietende* haar werken *werckeloos* verrichten, dan oefende zij zich in deze verheffing:

Om in Godts licht met d'werck te staen
Liet ick der zielen vonck op-gaen/
Godts licht in t'Cloosterken moest wesen
Mijns gheests werck-huysken uyt-ghelesen (23/55, str. 4).

Ten slotte dient nog gewezen op enkele teksten die de tegenstelling aanwenden in verband met de deugdbeoefening. De ootmoed roept vanzelf het beeld van het dal en het neerdalen op. Het is volstrekt niet nodig hierbij aan Ruusbroec te denken (cfr. supra). De onverbreekbare relatie die de ootmoed bij de Groenendaalse meester steeds met de *vriheit* heeft, ontbreekt bij Lucas volkomen. De kapucijn blijft op het vlak van de beschrijvende deugdenleer, terwijl voor Ruusbroec het gespannen samengaan van beide houdingen wortelt in de metafysische condities van het mystieke leven zelf. Tegenover de ootmoed staat bij Lucas niet de vrijheid, maar de vrede. Uit het *dal van Ootmoedicheydt* stijgt *Salighe opden blijden Bergh vanden inwendighen Vrede* (Bl. R. 68/167). De tegenstelling wordt hier meer bepaald door de allegorie dan door de inwendige dynamiek van het geestelijk leven, die wij de wet van het sterven noemen. Een strofe als:

Maer heb ick moghen hooren/hoe dat die leeghde smaeckt;
Brenght oock eens wat te vooren/t'ghen'dat die hooghde raeckt:
Gheeft oock wat van dat mergh;
want gheen dal sonder bergh (Bl. R. 67/165, slotstrofe),

laat duidelijk horen dat de voorstelling hier een formeel allegorische functie heeft, die meer verwijst naar de compositie van de bundel, dan naar de inhoud die zij dekt: waar het dal eindigt, rijst immers noodzakelijk een berg. Toch worden beide componenten in het daaropvolgende lied, volgens het vertrouwde procédé, in hun causale relatie belicht:

Hy (= God) vondt die salighe ghetrouw'/
Daer hyse om verheffen wouw'...(str. 5).

De inwendige vrede is dus het resultaat van de door God bekroonde ootmoed. Beide deugden bevrijden de ziel (naar haar neder- en opperdeel?) van alles wat haar in haar opgang kan hinderen:

In 't leeghste uyter maten diep
Die schepsels al ghelijck ontliep/
In 't hooghste was sy afghescheyden/
Van al dat haer kost nederleyden:
Daer sy was/was sy heel/in 't Goddelijck voordeel (str. 6).

Veel zeldzamer zijn de passages waar het op- en neer nog een andere betekenis bezit.

1. - In het hs. komt een tekst voor die aan de uitdrukking een christologische dimensie lijkt te verlenen. Het lied handelt inderdaad over *den speelhof der menscheyt Christi*(43). Toch mag hierbij niet aan een deelname aan het neder- en opstijgen van de God-mens worden gedacht. De meditatie van Christus' mensheid zet de ziel aan zich over haar nietigheid neer te buigen en zichzelf volkomen te ontledigen,

> Niet dan door die doot der natur'
> dat cloosterken te zoecken pur (str. 3).

Weer eens wordt dit paradoxaal geformuleerd als de wet van het sterven:

> Hoe zy daer meer verzynct,
> hoe Godt haer meerder hoocheyt schijnct...(str. 5).

2. - Een andere keer slaat het *verhooghen* en het *booghen* op de wisselende situaties van het mystieke leven. Het gaat er evenwel meer om het voorschrijven van een gedragslijn (nl. een soort heilige onverschilligheid die tot lijdzaamheid verwekt), dan om de weergave van een spanningservaring:

> Die siel'was doodt wiert sy verhooght/
> Die siel'was doodt wiert sy ghebooght/
> Die siel was doodt in alle dinghen...(Bl. R. 15/36, str. 8).

3. - De radicaliteit van Lucas' onthechtingsleer reikt zover dat de ziel ten slotte in een absolute toepassing van de wet van het sterven zelfs voor de wetmatigheid van deze wet geen belangstelling meer heeft:

> S'en dynckt niet dat zy haer verzynct(44),
> die pure uutgelesen
> worpt haer in een ontwesen,
> om t'Wesen dat haer inne blynct:
> om t'cloosterken, daer zy in wilt,
> als liefdeloos, van liefde smilt.
>
> Met blootheyt staet zy int'besluijt(45),
> al climt zy in dat hooghste,
> of int'aldergebooghste,
> zy is leegh', ende hooghe uut:
> int'cloosterken, van Godt den Heer',
> en staet in haer maer t'Wesen meer (Hs., nr. 127, fol. 105v-106v, str. 8 en 9).

Terloops wil ik even de aandacht vestigen op het nogal hermetisch vers:

> als liefdeloos, van liefde smilt.

(43) Nr. 124, fol. 103v-104a.
(44) Vgl. met de geciteerde tekst uit de *Divisio animae ac spiritus,* en Bl. R. 52/125, str. 5, met verklaring in hfst. IV, blz. 323 e.v.
(45) *Besluijt* kan hier naast ‘beslissing, voornemen’ ook ‘besloten ruimte’, ‘slot’ betekenen; langs de *binne-poort* van het bloot geloof komt de ziel in het eigenlijke kloostergebouw, het slot.

De interpretatie van deze scherpe paradox kan twee richtingen uit. Enerzijds verwijst de uitdrukking naar het 'wijzeloze' karakter van de hoogste contemplatie, waar onder de directe inwerking van God en in volkomen vernietiging van de eigenmachtige en eigengereide werkzaamheid der vermogens het kennen kenneloos en het liefhebben liefdeloos dient te worden(46). Anderzijds kan de paradox ook uitdrukking zijn van de diepste verlatenheid, waar de liefdesrelatie slechts in haar afwezigheid wordt ervaren(47). In feite beantwoordt deze verschrikkelijke bevinding aan dezelfde wetmatigheid die ook het schouwen liefdeloos maakt. De *Institutiones* formuleren haar als volgt:

> Der lieb woll haben, můsz auch lieb lassen(48).

Zoals vaak is Lucas' terminologie in haar uitbundigheid nogal retorisch en derhalve moeilijk vast te leggen. Maar de inhoud van het lied, dat over het *bloot geloof* handelt en het feit dat niet de minste allusie op de mystieke beproeving wordt gemaakt, doen aan het wijzeloze schouwen denken, met dien verstande dat het taalgebruik hier hyperbolisch is; niet het schouwen wordt beschreven, maar de binne-poort van het *bloot geloof* (str. 2) dat tot het schouwen toegang biedt:

> om t'cloosterken, daer sy in wilt,
> als liefdeloos van liefde smilt.

Zoals de *binne-poort* onmiddellijk op het *Cloosterken* uitgeeft, zo ondervindt de ziel in de *ontwording* (str. 7) die het bloot geloof in haar veroorzaakt, de eerste vervoering van de wijzeloosheid. Dat het inderdaad niet om een eindpunt gaat, bewijst de haast verrassende nuchterheid, waarmee de laatste strofe weer naar het rijk van het onvoltooide verlangen overstapt. De wet van het sterven blijft het laatste woord hebben:

> Den afgront, aenroept den afgrondt;
> in dien hoogen Alle(49),
> wenscht zy dat haer ontvalle,
> wat zy oyt buyten t'Wesen vondt:
> int'cloosterken wilt zy altyt
> all'in dat Wesen, wesen quyt.

Het gehele lied is, in zijn hybridische verschijning van prescriptie en ervaring, een pleidooi voor de radicale 'wijzeloosheid', een *ontwesen,* dat zelfs de liefde, als drijfkracht van de wet van het sterven (op- en neerstijgen) voor de hoogste schouwing (het *Cloosterken*) vrijmaakt, d.w.z. liefdeloos maakt. Ruusbroec heeft in zijn *Van den Gheesteliken Tabernakel* een analoge tekst geschreven, die precies omdat hij zich eveneens in de 'wezensterminologie' uitdrukt, voor

(46) Cfr. Eckhart: 'soe diu abegescheidenheit kumet ûf daz hoehste, sô wirt si von erkennen kennelôs und von minne minnelôs' (Pfeiffer, *Deutsche Mystik des 14. Jh., II. Meister Eckhart,* blz. 491, 7 e.v.).
(47) Bvb. Suso (*Deutsche Schriften*, hrsg. v. K. BIHLMEYER, Stuttgart, 1907, blz. 492, 8), en Claesinne van Nieuwlant in de *Samenspraak* (O.G.E., XIII, (1939), blz. 324, 36).
(48) Cap. 65, slot (Van Hemert, cap. 60). O.G.E., XL, (1966), blz. 215.
(49) dien: tweesyllabisch.

Lucas' lied verhelderend kan werken. In zijn allegorie verklaart de Brabantse meester het derde dakzeil van het tabernakel als *een weselic verlanghen te Gode*(50). Een dergelijk verlangen bezit de ziel uit ons gedicht (cfr. slotstrofe). Het *weselic verlanghen* is een verlangen naar God dat alle deugdenbeoefening overstijgt en ons uiteindelijk in een *minne-sonder-wise* boven alles in Gods liefde vestigt:

> want die inwindege minne ons geests, dat es: minne-sonder-wise, die haer selven, sonder onderlaet, utewerket, ende (die) maect den geest: m i n n e l o e s , dat es: te nieute in minnen. Want, in den overliedene sijns utewerkens, wert de geest selveminne, dat es: weselic minne, in den gronde sijnre enecheit(51).

Dit alles staat m.i. vrij dicht bij Lucas' tekst, waar de ziel liefdeloos (*minneloes*) smeltend van liefde (*te nieute in minne*), de toestand van *weselice minne* bereikt (*en staet in haer maer t'Wesen meer*). Is de gelijkenis toevallig? De vergelijking wordt in ieder geval nog treffender wanneer wij verder bij Ruusbroec lezen dat

> die minne ons geests (= de wezenlijke minne) doet ons ooc nedersinken vore Gode in een o e t m o e d e c h vertien ons-selves, ende alsoe werden wi te nieute in oetmoede; want dit verlogenen ons selves es:. j. inwindech verborgen n e d e r g a e n , sonder wise daer wi...onsinken allen dogeden...Voertmeer doet die minne ons geests ende ootmoet, dat wi ons-selven v r i l e k e Gode overgeven; ende alsoe werden wi alle onse werke vrileke, ende bliven altoes woenende...in der vriheit, daer wi Gode geënecht sijn(52).

De opgang en de nedergang geschiedt in deze *minneloese minne sonder wise*: hij is wezenlijk geworden. Is het niet dat wat Lucas op de hem eigen emfatische wijze in str. 8 en 9 van zijn lied heeft uitgedrukt?

Besluit.

Uit het onderzoek van de voorstelling van de mystieke op- en nedergang, die op zichzelf zo nauw verbonden is met de terminologie van de inkeringsmystiek en het existentiële uitzicht van de mystieke ervaring, onthouden wij voorlopig het volgende. Werkt de kapucijn het beeld overwegend uit in de zin van de wet van het sterven en dreigt hij meteen de voorstelling tot een didactische regel te versmallen, dan bieden zowel zijn eclectisme als zijn verticale uitwerkingstechniek voldoende ruimte om haar nog andere betekenissen te verlenen, waarbij hij vooral weer eens aansluiting zoekt bij Joannes Evangelista en, zij het niet zo gemakkelijk nawijsbaar, bij Herp en Ruusbroec. Een formulering, die uit de inkeringsmystiek stamt, krijgt een bonte waaier van betekenissen, waaruit evenwel nog duidelijk blijkt dat de complementariteit van de verhouding tussen leven

(50) §. XXXV-XXXVI, R.W. II, blz. 63-67. Ik gedenk dankbaar wijlen Prof. L. Reypens, die mij op deze tekst heeft gewezen.
(51) *o.c.,* blz. 65, r. 25-30.
(52) *o.c.,* blz. 65-66, passim. Wij spatiëren.

en dood, te niet gaan en vervuld worden, de kern is van Lucas' mystiek; deze zal haar voltooiing vinden wanneer beide componenten in elkaar overgaan. Ook hier berust deze vaststelling meer op accenten, die wij in de eclectische en vaak hyperbolische, maar nooit helemaal onrechtmatige termaanwending van de liederen hebben onderscheiden, dan op een uniform beeld- en taalgebruik. Uit deze analyse mag duidelijk zijn geworden hoe verhelderend en noodzakelijk de contextstudie, in de enge en de ruime zin van het woord, voor de interpretatie van Lucas' oeuvre wel is. Zulks zal nog sterker op het voorplan treden bij de analyse van de drie themata die de bundels overheersen: de vernietiging, de armoede en de afgescheidenheid.

Hoofdstuk IV. De vernieting[1].

De mystieke poëzie van Lucas zou noch zeventiende-eeuws noch kapucijns zijn, indien zij de termen *Niet, Nietheydt, vernietinghe, vernieten,* niet met een opvallende voorliefde tientallen keren hanteerde. Vanzelfsprekend komen in eerste instantie die liederen voor een terminologische opheldering in aanmerking, die binnen de allegorische opbouw van de onderscheiden bundels, in het bijzonder en uitdrukkelijk aan de mystieke vernieting zijn voorbehouden.

In Bl. R. zijn dat elf liederen (48/115-58/141): zij volgen op de lange reeks liederen die over de *daghelijcksche oeffeninghe* van de *Salighe* handelen. Als een goddelijke repliek op de algehele zelfverzaking die de *Salighe* in haar doen en laten van iedere dag toepast, wordt zij in lied 48/115 in *t'Casteelken van den Eyghen Niet inghelaten,* - een gebeurtenis die de dichter in de tien daaropvolgende gezangen weids door de vervoerde dialogerende zielen laat uitzingen. In Cl. wordt *den blooten Niet* als de *poorte van t'Cloosterken* voorgesteld (16/37-17/40), waarbij zich nog enkele liederen uit het hs. aansluiten (vooral nr. 150, fol. 126r: *U lust te worden ingheleyt,* nr. 151, fol. 127r: *Wat ist' dat ghy mij liefste doet,* en nr. 152, fol. 128r, *O liefde pur'! O trauw verheven*). Het lied *De Ziele / siende Godts goedtheydt / sinckt in haer Nietheyt* is de enige tekst die in de minder beeldrijke Dr. All. volledig aan de vernieting wordt gewijd (11/12). Ten slotte dienen hierbij nog de drie *liedekens* te worden betrokken, die het *IIe Capitel* van het derde deel van D.S.N. uitmaken: zoals aangetoond kan men na de ontdekking van het Haagse handschrift nog slechts bezwaarlijk aan hun authenticiteit twijfelen.

Reeds bij een eerste kennismaking met deze liederen valt het op hoe nadrukkelijk er het *onzegbaarheidsmotief* aan bod komt. Dit lijkt mij wel belangrijk, omdat de gehele vernietingsleer hierdoor alleen als een specifiek mystiek gegeven wordt benaderd en aldus, naar de dichter, vanuit de overwegend psychologisch getinte weergave van de mystieke ervaring zal dienen geïnterpreteerd te worden. De zeventiende-eeuwse tendens tot ascetiseren, die vooral in een vaak slecht begrepen navolging van Juan de la Cruz de vernieting tot een smartvol ascetisch proces dreigt te reduceren, heeft hier nog niet de overhand. Wanneer Lucas *den Niet* als *nameloosen naem* of als *stedeloose ste'* begroet[2], dan zinspeelt hij niet alleen kunstig op de paradoxale geladenheid van het mystieke *Niet*-begrip, maar wil bovendien het onzegbare karakter van de mystieke ervaring die *den Niet* is, naar voren brengen: de *Niet*-ervaring is zo verheven, dat

(1) Ik moderniseer de term *vernietinghe* liever tot vernieting dan tot vernietiging, dit om de specifiek mystieke betekenis van het woord van het moderne spraakgebruik te onderscheiden. Een meer comparatistisch uitgewerkte visie op Lucas' afhankelijkheid van Canfeld op dit punt kan men lezen in mijn *Nederlandse mystici uit de 17e eeuw of de mystici van* '*Den Niet*', in O.G.E., XLVII, (1973), blz. 386-407.

(2) Bl. R. 49/118, str. 2 en 5.

met uytspraeck van duysent monden
des menschen stemme nummermeer
dien ten volle sou verconden[3].

Een dergelijke vaststelling maant ons tot voorzichtigheid voor een al te strenge beoordeling van Lucas' zgn. hyperbolisch en dus verwaterd mystiek taalgebruik, of een al te eenzijdige belichting van de liederen waar de vernieting als een ascetische bewerking van de ziel wordt bezongen.

De belangrijkste bijdrage levert ongetwijfeld de liederenreeks uit Bl. R. De serie vertoont althans in haar schikking en haar verloop uitgesproken didactische kenmerken. Nadat *Innighe* heeft verhaald hoe *die Salighe...in t'Casteelken van den Eyghen Niet wiert inghelaten* - over dit beeld hebben wij het straks - bidt *Begheerighe om breeder uytlegghinghe* (49/118): een werkwijze van Lucas die wij nu al gewend zijn. Deze *uytlegghinghe* wordt echter uitvoeriger dan bij andere gelegenheden in de bundel. Wanneer de *Innighe* de wijze bezingt waarop die *Salighe in haren Niet stondt* (50/120), is *Begheerighe* nog niet tevreden en *bidt om claerder onderscheedt in die Vernietinghe* (51/123). *Innighe* verschaft nu nadere uitleg in zes zangen die uiteenzetten hoe *die Salighe haer hiel in die inwendighe lijdende vernietinghe* (52/125), in *die uytwendighe lijdende vernietinghe* (53/ 128), in *die inwendighe werckelijcke vernietinghe* (54/130), en in *die uytwendighe werckelijcke vernietinghe* (55/133). Nog twee liederen voegen eraan toe *hoe dat alle traegheydt in die Salighe verniet was* (56/136) en dat *die Salighe door die Vernietinghe heel Goddelijck wierdt* (57/138). Tot slot volgt dan nog het bij Lucas klassieke loflied van *Begheerighe* op *Salighe*, waarin zij wenst nog meer over het leven van deze laatste te vernemen (58/141), een lied dat de overgang vormt naar een nieuwe reeks gezangen over de ootmoed van de mystieke ziel (59/143-67/165).

Het zal ieder die ietwat vertrouwd is met de zeventiende-eeuwse mystieke literatuur onmiddellijk treffen hoe Canfeldiaans sommige van deze liedtitels klinken! De termen *lijdende vernietinghe* en *werckelijcke vernietinghe* zijn inderdaad innovaties van Benedictus van Canfeld (*annihilation passive* en *annihilation active*)[4]. Als navolger van de terminologie uit de *Règle de Perfection* is Lucas van Mechelen beslist geen eenzaat. In een traktaat als het *Beworp van oeffening des overschouwenden leven* kon de leer van de dubbele vernieting moeilijk ontbreken[5], evenals in *Bruydegoms Beddeken* van Zachmoorter, waar de betekenisinhoud van genoemde termen nogal oppervlakkig wordt behandeld. Het is de vraag of hetzelfde niet in de liederen van Lucas geschiedt. De *subdivisio 'inwendighluytwendigh'* is alleszins bij Canfeld onvindbaar en een nauwkeurige

(3) Bl. R. 55/133, str. 1. Vgl. ook 50/120 en Cl. 16/37, 17/40.
(4) Ik houd hierbij geen rekening met de zestiende-eeuwse Franse carmeliet Jean de Saint-Samsom die het *anéantissement* eveneens in een actief en een passief verdeelt. Cfr. K. DAESCHLER, *Anéantissement* in *Dict. Spir.,* I, (1937), col. 563. Een deel van de werken van Saint-Samson verscheen pas in 1658-1659 (Rennes), en zijn twee vernietigingen beantwoorden eigenlijk aan de twee 'nachten' van Juan de la Cruz.
(5) P. OPTATUS, *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf, Reghel en Beworp,* O.G.E., XXIII, (1949), blz 88-104, vooral 97-98.

analyse van de teksten moet uitmaken of Lucas' terminologische afhankelijkheid al of niet verder reikt dan de termen! Daarover mogen de teksten zelf spreken.

Uit de titel van het eerste lied (48/115) blijkt al dat wat Lucas *den Niet* of de *Vernietinghe* noemt, een overrompelende gave Gods is. De ziel wordt in het *Casteelken van den Eyghen Niet inghelaten.* De eerste strofe laat evenwel al duidelijk horen dat hieraan een inspanning van *Salighe* is voorafgegaan. In de ondichterlijke didactische preekstijl, waarmee Lucas zo vaak een nieuwe reeks gezangen inzet, richt *Innighe* zich tot *Begheerighe*:

> Om dat ghy luystert naer die deught van die vriendinn' des Heeren/
> Laet ons over die siel'verheught't'samen wat innekeeren/
> En wat deughts van haer leeren/.
> Die bly'socht in den nacht
> T'Kasteelken van den Eyghen Niet/
> Daer haer Godts Waerheydt inne liet
> Vrolijcker dan sy dacht.

De mystieke begenadiging van de vernieting gaat hier inderdaad samen met een menselijke inzet, die Lucas een ‘zoeken in de nacht’ noemt, en de bekende symboliek van de Spaanse grootmeester oproept[(6)]. Toch blijft de vernieting wezenlijk een mystiek gebeuren, en de sporadische beklemtoning van de zelfwerkzaamheid van de ziel vindt soms duidelijk haar oorzaak in de quiëtistische verdachtmaking, waaraan vooral het complex van de vernietingsterminologie was blootgesteld (cfr. 56/136).

Het *Casteelken van den Niet* wordt ervaren (48/115) als een v r e u g d e v o l l e z e l f b e v r i j d i n g , bevrijding van het ik en alles wat de mystieke opgang hindert:

> ...Kasteelken van verwonderingh' /
> daer ick in troost verslonden
> Myn selven vind'ontbonden
> Van al mijn eyghentheydt/
> Daer ick van mijnen mijn onpur
> Door eyghen liefde van natur'
> Uyt Godt in was gheleydt.
>
> Wat onbecommertheydt was dat /
> die haer daer wierdt geschoncken!
> Daer sy haer selven soo vergat/
> in haren Niet versoncken/
> Van Godts ghenieten droncken:
> Daer sy bloot ende vry
> Van al t'ghen'dat Godt hinder doet/
> In dat Paleysken oversoet
> Kreegh haer wooninghe bly'.
>
> S'en vondt daer niet dan Godt den Heer' /
> s'en hadd'gheen ander weten/
> S'en sach haer selven daer niet meer/
> Sy hadd'haer self vergheten...(str. 4, 5, 6).

(6) Dat het beeld van het *Casteelken* Teresiaans geïnspireerd zou zijn (cfr. Fr. BERTRAND, *De Blijde Requiem,* in *Biekorf,* XVIII, (1907), vooral blz. 290 en volgende) is mogelijk, maar moeilijk te achterhalen.

Gaandeweg diept *Innighe*, op de herhaalde vraag om uitleg van *Begheerighe* (49/118 en 51/123), deze ervaring uit, waarbij termen vallen, die in de mystieke literatuur gewoonlijk aan het overschouwende leven, of de hoogste mystieke verrukking en begenadiging zijn voorbehouden. De grenzen van het bewustzijn schijnen te vervagen, - bemerk dat de steeds voorzichtige dichter wendingen gebruikt als *sy was ghelijck..., sy scheen*:

> Bloot stondt sy daer van haer ghedachten/
> Sy stondt daer buyten haer ghemerck;
> Noch will'en vondt sy in 't verwachten/
> Noch eyghen roeringhe in 't werck:
> Sy was ghelijck haer selven quijt/
> Die claerheydt Godts hadd'haer beschenen/
> In 't Wesen stondt sy als verdwenen/
> Van haer scheen sy ghescheyden wijt (nr. 50, str. 2).

Dat een dergelijke strofe zomaar geen poëtische overdrijving van de zelfverzaking is, illustreert duidelijk de slotstrofe van hetzelfde lied, waar de doctrinaire voorzichtigheid m.i. de mystieke intensiteit van de vernieting die hier schouwing wordt, nog accentueert:

> Niet dat sy niet en hadd'haer wesen/
> Maer dat sy soo afgrondich diep'
> Versonck in haren uytghelesen/
> Ende soo ver'haer self ontliep;
> Dat haren wensch / dat haer ghedacht' /
> Dat hare crachten alghelijcke
> In Godts aenschouwingh' over-rijcke
> Heel stonden als te niet ghebracht (50/120, str. 4)[(7)].

De gehele onbetwistbaar diep bezielde *uytlegghinghe* culmineert trouwens in de slotstrofen van de liederenreeks (57/138, str. 5 en 6):

> O blijdschap van die vrolijckheydt! hoe soet was dat versincken?
> Daer haren geest in wierdt gheleydt / doort'Goddelijck inblinken/
> Daer sy in hem versmolten lach/
> Daer sy haer selven niet en sach
> Verdroncken in die vloeden/der nameloose goeden.
>
> Tot eenen overhooghen graet/was sy van Godt verheven/
> Ver-edelt was sy boven maet/in een Godtformich leven:
> T'was een ghesteltheydt wonderbaer/
> Die haer te voren scheen uyt haer/
> Daer sy door t'hoogh ghenieten/in Godt scheen te vervlieten.

Het aarzelende *scheen te vervlieten* kan het effect van de *overhooghen graet* van mystieke belevenis, die door een term als *Godtformich leven* wordt opgeroepen, niet te niet doen. De titel van het bewuste lied liegt er trouwens niet om:

> *Dat die Salighe door die Vernietinghe heel Goddelijck wiert.*

(7) Het behoedzaam spreken over de vernietiging is, om redenen die wij niet ver moeten gaan zoeken, een vaste traditie in de katholieke mystiek. Over Herp schrijft P. Blomevena in de inleiding op zijn Latijnse vertaling van diens *Spieghel der volcomenheit*: 'Licet auctor dicat spiritum annichilari, tamen in alio loco ejusdem libri dicit: m a n e n t e n a t u r a l i e s s e n t i a ...' (ed. Verschueren, II. Tekst, blz. 5, r. 124-126)! Vgl. blz. 404 e.v.

In een kort commentaar op deze strofen vindt A. Deblaere dat Lucas hier toch 'licht de benaming *Godvormig*' gebruikt 'voor de ervaringen van het "innige" gebedsleven en de wezenlijke schouwing'[8]. Men kan inderdaad de indruk opdoen dat de lieddichter in deze verzen een *intens affectieve* gebedservaring gaat weergeven in de termen van het 'overvormde, bovenwezenlijke' leven, zoals dat in de Nederlandse mystieke traditie gewoonlijk heet. Toch meen ik dat wij de woorden van Lucas hier ernstig moeten nemen. Zeker, de affectieve inbreng is in deze liederen, zoals trouwens in het gehele oeuvre van de Mechelaar, opvallend. De frequentie van typische gevoelswoorden als *blijschap, vrolijck(heydt), ghenucht, pleysier, troost, (over)soet, vreught* e.d. ligt zeerhoog, zodat men geneigd is er de andere (betwiste) termen als de neerslag van een nogal onbesuisd aandoende gevoelsvervoering op de koop toe bij te nemen. Een sprekend voorbeeld lijkt mij de aanvangstrofe van 50/120:

> Meer troost en vreught dan hert'kan dincken/
> Meer blijdschap ende vrolijckheydt
> Quam Godt die Salighe te schincken/
> Die uyt haer selven was gheleyt:
> Die in den Eyghen Niet ghevoert/
> Boven al dat aertrijck kan gheven
> *In een ontwesentheydt verheven*
> *Voor d'aenschijn Godts stondt onberoert.*

Gaat het in de liederen over de vernieting louter om een gevoelsterminologie? Het antwoord op deze vraag én op de vraag naar de betekenis van de vernietingsliederen bij Lucas van Mechelen, ligt precies in de Canfeldiaanse manier waarop de *Innighe* op het tweede verzoek van *Begheerighe 'claerder onderscheedt in die Vernietinghe'* verschaft. Hiertoe dienen de hoofdtrekken van Canfelds actieve en passieve vernieting uiteengezet.

Vooraf wil ik echter de aandacht vestigen op twee punten, die voor een inzicht in Canfelds vernietingsleer van wezenlijk belang zijn. Eerst en vooral mag men nooit uit het oog verliezen dat de betrokken leer voorkomt in het derde deel van de *Règle* die, zoals de Nederlandse vertaling zegt, handelt over

> *den wesentlijcken wille / sprekende van het overschouwende leven* (titelblz.).

De situering van het termgebruik van de afhankelijke Lucas, wordt derwijze veel bevattelijker. Ten tweede dient aangestipt dat Canfelds leer van de dubbele vernieting een poging tot inzicht is die de Engelsman uit zijn eigen mystieke ervaringen en lectuur heeft gedistilleerd, mede om in het door de kapucijnse vroomheid zo sterk aangevoelde probleem van de verhouding tussen het actieve en contemplatieve leven klaarheid te scheppen[9]. Men versta hieronder niet dat Canfeld naar een theoretische oplossing is gaan zoeken, maar dat hij in en door zijn persoonlijke bevindingen tot een volmaakte harmonie in deze belangrijke

(8) *De mystieke schrijfster Maria Petyt,* Gent, 1962, blz. 95-96.
(9) Cfr. de analyse van MOMMAERS, die zowel het origineel belevingskarakter van de *Règle* beklemtoont als de invloed die de *Peerle* op dit werk heeft uitgeoefend.

quaestio is gekomen. Dit zal in elk geval al een licht werpen op sommige z.g. ascetische elementen, die aan Lucas' gedichten over *den Niet* een dubbelzinnig karakter schijnen te verlenen.

Het valt niet gemakkelijk de twee vernietingen binnen het Canfeldiaanse systeem te situeren. Zowel uit de nogal krampachtig beschrijvende houding van Optatus als uit de analyse van Mommaers, die in de uiteenzetting van de *Règle* een 'décalage' ontdekt tussen de aangekondigde structuur en de realisatie ervan[10], leren wij de verwarring kennen, waartoe de hardnekkige systematisatie van de complexe rijkdom der mystieke ervaring Canfeld heeft geleid. Belangrijker is de wijze waarop beide vernietingen zich tot elkaar verhouden.

De vernietingservaring grijpt plaats in wat Canfeld het overwezenlijk leven noemt of de toestand waarin de ziel God direct, d.w.z. volledig als God kan ontmoeten, daar zij helemaal boven zichzelf, een totale openheid heeft bereikt. Deze zelfontlediging die terzelfdertijd de hoogste vorm van openheid op God betekent noemt Canfeld *vernietinghe,* of vooruitlopend op mogelijke beschuldigingen van quiëtisme, *goede, heylighe* of *oprechte ledicheydt*[11].

Het kan niet anders of deze *vernietinghe* is Gods werk, waarbij de rol van de ziel a.h.w. beperkt wordt tot een *lijdelijck* openstaan voor de nieuwe activiteit, die deze goddelijke *inwerckinghe* in feite betekent. De *vernietinghe* beantwoordt derhalve aan een passieve zielstoestand, en de twee soorten of wijzen (*sortes, façons*), die Canfeld erin onderscheidt, doen hieraan geen afbreuk: in de schouwing van Gods wezenlijke wil is het tegenovergestelde ondenkbaar. Men mag zich bijgevolg niet laten misleiden door de term *annihilation active,* en deze soort vernieting opvatten als een (ascetische) voorbereiding of voorstadium van de *annihilation passive*, die van een hogere aard, meer mystiek zou zijn. L'*annihilation* is als term een functionele beschrijving van *la vie essentielle.* Beide facetten zijn complementair.

De *vernietinghe* is de volkomen realisatie van Gods autonome en absolute inwerking op de ziel:

> (Zij) is niet anders als een invloeyinghe ende soete inwerckinghe/die daer gheschiedt in het innichste der zielen...waermede hy (=God, de wezenlijke wil) te niet doet alle de eyghen wercken der sielen / haer eenvoudich maeckt / ende verandert teenemael in hem[12].

Elders heet deze inwerking *une déiforme lumière* (een *Godt-formich licht*)[13], omdat zij de ziel tot het onmiddellijke schouwen van de wezenlijke wil in staat stelt. Deze schouwing realiseert zich op een tweevoudige wijze. In ogenblikken van gebed of van ingekeerdheid wordt zij verwezenlijkt door een passieve vernieting, die een meer overrompelend, extatisch karakter heeft, terwijl zij tijdens het verrichten van de door God gewilde lichamelijke of geestelijke arbeid, of in toestanden waar de ziel minder *bevoelijck* is ingesteld,

(10) *Revue d'histoire de spiritualité*, 1973, blz. 38.
(11) Waar een beroep op de Franse tekst niet noodzakelijk is verkiezen wij de Nederlandse vertaling, die ons direct binnen het woordgebruik van de Vlaamse kapucijnenmystiek brengt.
(12) Dl. III, cap. III, blz. 312 (ed. 1659); let op het thema van de vergoddelijking.
(13) Dl. III, cap. VII, blz. 354 (ed. 1659).

in stand wordt gehouden door een actieve vernieting. De actieve vernieting bestaat dus precies hierin, dat men niet treedt uit de sfeer van de 'wezenlijkheid': zij verniet elke heropflakkering van de zelfwerkzaamheid, wanneer de ziel in het overwezenlijke leven uitgenodigd wordt tot de arbeid. De *quelques très subtiles industries de nostre costés*[14], die Canfeld hierbij veronderstelt, doorbreken n i e t de passiviteit waarin de ziel nu verblijft; zij kunnen worden beschouwd als een soort verhoging van de disponibiliteit in de ziel voor de wezenlijke wil Gods, o.a. bij de arbeid of de verwijdering van een meer 'gevoelde' Godsinwerking:

> Soo datmen aldus uyt-keerende / ende nochtans binnen blijvende / wesende / sonder synen niet te verlaeten; levende / ende nochtans doot zijnde; de werckelijke liefde in de ghebruyckelijke ende d'werckende leven in het schouwende verandert[15].

Met Canfeld kunnen wij besluiten:

> Soo dat het eynd ende slot van dese twee vernietinghen / is / dat door de lijdende de siel ontbloot wesende van alle beelden / in een groote eenicheydt ende vrede haers gheests / ende ledicheyt alder wercken / met alle haer crachten in Godt ghekeert ende verheven blijft / ende door de werckende den selven onghegindert (!) behout / oock in het midden der wercken ende verbeeldinghen / soo datse altoos met Godt vereenicht blijft / al hoe wel niet naer de sinnen noch gevoelen...[16].

Beide vernietingen zijn dus de complementaire manifestaties van dezelfde begenadiging waarop het overwezenlijke leven steunt. Zij hebben geen betrekking op twee typen of categorieën van mystici, maar beantwoorden aan twee aspecten van de liefde:

> Dese twee vernietinghen toebehooren / ende ghebruyckt worden in twee verscheyden liefden / als in haer eyghen plaetse / de lydende en ghebruyckelijcke liefde / dat is in die bloote schouwinghe / vereeninghe / ende ghebruyckinghe oft ghenietinghe Godts. Ende de werckende in de werckelijcke liefde / dat is alsmen hem crachtelijck uyt-keeren / ende ghetrouwelyck wercken moet / t'zy lichamelijck oft gheestelijck[17].

Tot daar een zeer schematisch en generaliserend beeld van Canfelds opvattingen. Het mag nu nog duidelijker geworden zijn uit welk milieu de 'hooggestemde' terminologie van Lucas afkomstig is: de vernietingsdoctrine vormt in de *Reghel* het kernstuk van het overschouwende leven.

Hoe komen nu deze Canfeldiaanse themata concreet in Lucas' liederen tot uiting? Het weze nogmaals duidelijk dat hierbij niet zozeer een vraag naar Lucas' bronnen, dan wel de opheldering van zijn liederen tegenover de achtergrond van de toenmalige mystieke literatuur bedoeld wordt.

(14) '(Zij) en staet niet blootelijck alleen op dese inwerckinge / maer gebruyckt van haeren t'weghen noch eenige subtijlheydt ende behendicheydt (quelques industries...): nochtans en werckt de siele daerom niet; want sy ter contrarien deze gebruyckt om haer van alle daedelijcke werckinghe t'ontslaan ende teenemael t'ontblooten (III, cap. III, blz. 312-ed. 1659).
(15) Dl. III, cap. XIV, blz. 421 (ed. 1659).
(16) Dl. III, cap. XIII, blz. 416-417, (ed. 1659).
(17) *Ibidem*, blz. 420-421.

De vraag (51/123) waarmee *Begheerighe* het lied over de (*inwendighe*) *lijdende vernietinghe* inleidt, bevat op haar beurt al enkele strofen, die, zoals we in enkele van de aangehaalde liederen konden lezen, de vernieting als een echte mystieke Godsontmoeting beschrijven:

> In Godt ghinck sy haer uyt /
> Die alle goet in hem besluyt /
> Die haar cleede / en bereede als een pure bruyt
> Met het cieraert van dien staet /
> Daer 't al in Godt te niete gaet.
> ...
> Haer grondelijck verdwijn
> Moest' wel verpurt in 't wesen zijn /
> Om te moghen soo ghetoghen staen voor Godts aenschijn:
> In soeten vre' / daer sy haer me'
> Verloren vonde t'allen sté.
> ...
> Vertelt vriendinne toch
> Wat van haer pur Vernietingh'noch /
> Die ontvaren was dees baren van dit eerds bedroch/
> Ende alleen stondt in dat Een
> Daer sy Godt sach/en anders gheen.

Doet het bruidsmotief aan de titel van Ruusbroecs beroemdste werk denken, dan dient ook hier weer Canfelds *Reghel* in herinnering te worden gebracht, daar de Godsschouwing er door en in de vernieting, zij het veel uitvoeriger dan bij Lucas, als een mystiek huwelijk wordt beschreven(18). Ook de andere strofen verwijzen naar de *Reghel*: onze wil vindt zijn echte *wezen* pas terug, wanneer hij, zich vernietende in zijn grond (=*grondelijck verdwijn*), daar samenvalt met de wil Gods, in wie ons eigen wezen hangt; daar staat de ziel nog alleen in *dat EEN*, van al het andere vervreemd(19).

Volgt dan de zang over de (*inwendighe*) *lijdende vernietinghe*, een uitgelezen illustratie van wat wij tot nog toe over de vernietingsliederen hebben gezegd. Ik kan niet nalaten het lied in zijn geheel te citeren omdat het bovendien een van de meest karakteristieke realisaties is van Lucas' dichterschap(20):

> **Die Innighe: Hoe dat die Salighe haer hiel in die inwendighe lijdende vernietinghe daer sy van Godt verniet wierdt.**
>
> **1**
>
> Hoort hoe dat stondt in dat Vernieten
> Die Salighe / daer Godts invlieten
> Haer lijden de' der sielen feest:
> Hoe dat sy als in een ontwesen
> Te sijn scheen uyt haer self gheresen
> En van d'ingeesten Godts ontgeest.

(18) OPTAT de VEGHEL, *o.c.*, blz. 274-280.
(19) A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 175.
(20) Het lied werd eveneens afgedrukt door S. AXTERS in zijn *Mystiek Brevier. III. De Nederlandsche mystieke poëzie,* Antwerpen, 1946, nr. 131 (blz. 257). Het verdient wel vermelding dat Axters, die zijn teksten min of meer naar het klassiek verloop van de mystieke zielsopgang heeft gerangschikt, Lucas' gezang als een der laatste nummers van zijn bloemlezing heeft opgenomen.

2

In weelden soet gheheel besloten /
Met vrolijckheydt groot overgoten /
Begaeft met alderhande vreught
Stondt vol vermaeck / stondt vol ghenuchte /
Met bly' ghemoet die't al ont-vluchte /
In haer ontwordinghe verheught.

3

Ghescheyden wijt van hare sinnen
Lach sy voor d'aenschijn Godts van binnen /
Die haer dat pur verliesen gaf:
Daer sy haer hiel met een verblijden
Als weseloos in een Godt lijden /
Van alles bloot ghetoghen af.

4

Den Heer' die sondt sijn minne-stralen/
Om sijn vriendinne te onthalen /
En haer te voeren heel uyt haer:
Ontfonck t'gen'dat haer wiert geschoncken
Van dat in-blincken overclaer.

5

In liefde Godts haer herte brande
S'en wist'van will' noch van verstande /
T'was al te niet dat sy besat:
Versmolten in duysent wellusten
Versonck sy in die rust der rusten/
Daer sy't versincken oock vergat.

6

Hy sach haer aen / en van ghelijcke
Haer ooghe in dat Hemelrijcke
Ghevestight in sijn wesen stondt:
Dat aensien en dat weer'ghesichte
Van dat claer licht en weder-lichte
Ontwesende heel haren grondt.

7

Den Inblick Godts die wierdt gheleden
Van haer die smolt in saligheden /
Van haer die gingh in Godt te niet:
In 't minnevier verteert/verslonden
Wierdt sy ghesien / wierdt sy ghevonden
Van die der sielen grondt door-siet.

8

Dat ooghe-licht dat moest' versincken /

Daer t'hooghste licht begost'te blincken /
Die sterr'verdwene by die sonn':
Dat rijck vertoon/dat diep verclaren
Moest'een verdwijn der sielen baren:
Dat meeste licht dat minst'verwon.

Het begint als een oud historielied, waarin belangrijke dingen zullen worden verteld. Bijna onmiddellijk wordt het proces der vernieting voorgesteld als een *feest.* Het trof ons al hoe affectief Lucas deze mystieke begenadiging als een intense *vreugde-ervaring* meedeelt. Ook dit lied wijkt hiervan niet af en het ontplooit zich a.h.w. in een roes van vertroosting(21). Men zou in dergelijke geestdriftige gevoelsuitingen een perifere weergave van het verschijnsel ver-

(21) Vocabularisch te bemerken in *weelden soet, vrolijckheydt, vreught, vermaeck, ghenuchte Bly'ghemoet, verheught, verblijden, wellusten,* etc...

nieting kunnen onderkennen, te meer daar de vaandeldrager van de kapucijnermystiek, Canfeld, het *onderscheydt maecken tusschen het bevinden ende niet bevinden*[(22)] zelfs een *ghebreck* en hinderlijk acht. Deze indruk doet Lucas echter zelf te niet door hierbij herhaaldelijk het *onzegbaarheidsmotief* te betrekken, waardoor hij de doorvoelde bewogenheid van zijn liederen nog opdrijft, maar ook en meteen het 'pure', d.w.z. het bovenmenselijke en gratuite karakter van deze en andere mystieke verblijdingen in het licht zet. Bij dit alles sluit zich ontegenzeggelijk de didactische neiging aan om de *duysent wellusten* van de begenadiging te plaatsen tegenover de onmiskenbaar diepgaande ascese die de vernieting veronderstelt, een procédé dat met meer nadruk in de *Niet*-liederen van Cl. wordt aangewend[(23)]. Dat Lucas zich van de radicale en absolute zelfontlediging in de vernieting bewust is en dat deze gave ook voor hem de grenzen van de menselijke inzet totaal doorbreekt en overschrijdt, blijkt uit het slotvers van de vijfde strofe:

> Daer sy 't versincken oock vergat[(24)].

Bij de gratie van de vernieting blijft de *Salighe* uiteindelijk niet stilstaan, daar zulks enkel maar een contradictie zou zijn. Zo'n vers ligt helemaal in de lijn van het *X. Capitel* uit het derde deel van de *Reghel*, waar Canfeld het heeft over de *hindernissen ende beletselen deser vernietinghe*, *ende van sommighe seer subtijle ende onbekende ghebreken*, *belettende die volmaeckte contemplatie.* De soevereiniteit van de goddelijke inwerking reikt zo hoog dat de zielen haar - met de woorden van het Canfeldiaanse *Beworp des overschouwenden leven - laeten...in het binnenste der siele, alle dinghen doen ende wercken, / sonder dat de mensch kennisse dracht van iet, datter gheschiedt oft ghedaen wort*[(25)]. Maria Petyt, die ongemeen vrij over de verniete ziel heeft geschreven, zegt het niet anders:

> Maer nochtans dese verniete Ziele en ghevoelt, en kent, noch en ondervindt dese goddelijcke werckinghen niet in haer, als in haer, maer laet Godt die wercken, met een minnelijck, eenvoudigh, ende innigh indringhen des gheests inde verborghen eenigheyt van 't goddelijck Wesen: soo dat sy niet en kan letten, dat Godt sulcx in haer werckt, oft instort, oft sy gaet uyt haeren niet; want eenen n i e t en kan niet ontfanghen, oft ghewaer-worden, maer alles blyft besloten inden A l , in Godt...[(26)].

(22) Dl. III, cap. III, blz. 413 (ed. 1659). Eén der liederen van Lucas luidt trouwens (hs. fol. 105v):

> S'en dynct niet dat sy haer verzynct,
> die pure uutgelesen
> worpt haer in een ontwesen,
> om t'wesen dat haer inne blynct:
> om t'cloosterken, daer zy in wilt,
> als liefdeloos, van liefde smilt.

Voor een interpretatie van deze strofe zie het slot van het vorige hoofdstuk zie blz. 312 e.v.

(23) Voor bovenstaand lied wijs ik o.a. op de 2e strofe: die stondt vol ghenuchte...die t'al ontvluchte.

(24) Vgl. noot[(22)].

(22) Dl. III, cap. III, blz. 413 (ed. 1659). Eén der liederen van Lucas luidt trouwens (hs. fol. 105v):
Voor een interpretatie van deze strofe zie het slot van het vorige hoofdstuk zie blz. 312 e.v.

(25) ed. STRACKE, O.G.E., XVIII, (1944), dl. II; blz. 47, vv. 61-63.

(26) A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 177.

Zulks heeft de grote prozaschrijfster, naar het getuigenis van A. Deblaere, evenwel niet belet het doorleefde in gevoelstermen te transponeren. Ook voor haar was de vernieting ‘een bron van geestelijke wellust, een extreme exaltatie van de geest in het nederzinken’[27].

Bovenstaand gedicht bevat nog meer interessante gegevens. Bekend is ons al dat de vernieting over een totale ontlediging van de zintuigen (str. 3) en de vermogens loopt (str. 5). Vermeldenswaard zijn ook - en dat geldt voor alle liederen uit de reeks - de talrijke synoniemen waarmee Lucas het vernietingsgebeuren poogt te omschrijven. Zij behoren alle tot wat Zachmoorter de *const-woorden* van de mystieke theologie heeft genoemd[28]. Het verniet worden, d.w.z. met zijn eigen persoonlijkheid *verzinken* en opgaan in God (str. 4 en 5), is a l s een *ontwesen* (str. 1 en 6) of een *weseloos* worden, termen die hier niet ontologisch mogen worden verstaan, zoals Lucas het zelf in de reeds door ons aangehaalde strofe van het 50ste lied laat horen, maar psychologisch. In dezelfde betekenissfeer bewegen zich *ontworden*, *ontwordinghe* (str. 2), het sleutelbegrip van Cl., waarmee de afmetingen van onderhavige analyse zijn verantwoord[29]. Over het synoniem en psychologisch karakter van al deze termen laat ik graag Zachmoorter aan het woord, die de Canfeldiaanse vernietingsleer, zij het met een tendens tot vereenvoudiging, haast integraal overneemt. Handelend over de *Transformatie oft overforminghe*, die in de lijdende vernieting plaats grijpt, schrijft hij:

> Ende dit gheschiedt op de selve maniere gelijck het licht der sterren overdeckt ende overtrocken wordt van het licht vande sonne soo haest als sy op-gaet / soo dat sy niet alleen in ons ooghen en verandert hen ghedaente ende forme / maer oock ons eyghen ghesicht / indien wy die langhe sterrelijck aensien.
> Waer door wy oock verstaen hoe de creaturen ende den gheest gheseydt worden / *ghesmolten ende verslonden* te worden / ende hen te *verliesen* in Godt / met welcke woorden men niet en verstaet/ dat den gheest oft die ander creaturen *hun wesen verliesen* / ghelijck de sterren oock haer wesen behouden alsmen die niet en siet / maer dat de ziele soo ghenadelijck overgoten zijnde van dit Goddelijck licht / van haer selven niet meer en weet dan oft sy daer in *ghesmolten / verslonden / verloren ende verniet* waer[30].

De gelijkenis met Lucas' liederen dringt zich nog meer op, wanneer wij bemerken dat de Tauleriaanse vergelijking sterrenlicht / zonnelicht ook voorkomt in de laatste strofe van het lied dat wij bespreken, terwijl het bij Canfeld in die vorm ontbreekt. Lucas zal beide trouwens gelezen hebben, en de vraag lijkt me, in deze context althans, van secundair belang.

Belangrijker evenwel is het grondthema van bovenstaand lied, dat ik nog niet heb aangeduid. De mateloze vreugde om het verzinken, en de absolute dimensies van het verdwijnen in de *Nietheydt*, die wij ook in dit lied hebben

(27) *O.c.*, blz. 181.
(28) *Bruydegoms Beddeken*, dl. II, cap. VIII en IX.
(29) *ontgeest* (str. 3) drukt eveneens deze zelfverwijdering uit, wellicht met de nadruk op het vervoerd worden. Samen met *opgetogentheydt* betekent *ontgeestinghe* in onze mystieke literatuur vervoering, verrukking. Vgl. Bl. R. 119/309, 120/313. Wij behandelen deze termen in hoofdstuk VII.
(30) *Bruydegoms Beddeken*, deel II, cap. VIII, blz. 114-115 (ed. 1628). Vgl. JUAN de la CRUZ, *Cantico*, str. XVIII, v. 1, nr. 3.

herkend, vloeien voort uit de natuur van de goddelijke ingreep zelf, die Lucas beschrijft als een *liefde-impuls* en een *verlichting* (str. 4, 5, en vooral 6, 7 en 8). Ook bij Canfeld wordt de natuur van het *middel sonder middel*, dat de *soete inwerckinghe Godts* is, in zijn hoogste uitwerking, nl. de habituele schouwing, op een dergelijke wijze omschreven:

> T'ghene dese ghestadicheydt (nl. de habituele visio) maeckt/ is d'licht ende de liefde...want deze vernietinghe is soo ghestadelijck oft habituelijck in desen graedt in de siele / dat alle dingen te niet zijnde sy haer vindt in 't ghebedt / in het midden van een onghemeten nietheydt / ende ledicheyt alder dinghen / sonder yet te sien oft ghewaer te worden / oock niet haer selven / soo wanneer sy daer volcomentlijck in is; welcke oneyndelijcke nietheydt een Godtformich licht is...Soo wordt dan in dit licht oock ghevonden de liefde (al hoe wel niet als iet verscheydens) de welcke soetelijck ontsteekt / maeckt vierich ende brandende de siele / maer dat soo heuschelijck / eenvoudelijck / ende innichlijck / datse gheen beroerte in haer en maeckt / de welcke soude moghen benemen dese klaerheydt / maer ter contrarien de siele wordt daer so subtijlijck door beweeght / ende soo soetelijck bevanghen / dat sy in haer selven noch meer smilt / verdwijnt / ende te niet wordt...[31].

Duiden reeds in str. 4 de *minne-stralen* en *dat in-blincken overclaer* op het tweevoudig aspect van deze goddelijke tussenkomst[32] en wordt in de daaropvolgende strofe het effect daarvan in de verniete ziel beschreven (te vergelijken met bovenstaande aanhaling uit Canfeld), het ware hoogtepunt van het lied wordt pas bereikt in de heerlijke zesde strofe:

> Hy sach haer aen/en van ghelijcke
> Haer ooghe in dat Hemelrijcke
> Ghevestight in sijn wesen stondt:
> Dat aensien en dat weer' ghesichte
> Van dat claer licht en weder-lichte
> Ontwesende heel haren grondt.

Met een soberheid die wij bij hem slechts zelden aantreffen, roept Lucas de hoge regionen der schouwing op, waarin de verniete *Salighe* is opgenomen. God is het, die haar daartoe in staat stelt, maar de twee-eenheid, die de essentie van elke liefdesverhouding uitmaakt, blijft bewaard: *ontwesend* en door begenadiging overspoeld, reflecteert de verniete ziel het licht en de liefde naar zijn Oorsprong terug. Deze kringloop, door Lucas' licht amplifiërende herhaling in vv. 4 en 5 geaccentueerd (aensien-weer' ghesichte; licht-wederlichte), maakt precies de dynamiek uit van Canfelds Godsschouwing in de vernieting gerealiseerd[33].

Voor de interpretatie van het volgende lied (53/128 over de *uytwendighe lijdende vernietinghe*) dienen wij terdege rekening te houden met de s u b d i v i s i o *inwendigh / uytwendigh* die Lucas op de Canfeldiaanse vernietingster-

(31) Dl. III, cap. VII, blz. 352, 353-354 (Vgl. OPTAT de VEGHEL, *o.c.*, blz. 287-292). Verder nog bepaalt Canfeld deze verlichting als de gave van wijsheid.

(32) Te vergelijken met *inblick Godts* en *minne-vier* uit str. 7.

(33) 'Ainsi Dieu qui jette les rayons de son regard sur l'âme attire vers lui un réciproque regard...Ainsi la lumière de ce regard...s'en retourne à Dieu, et quand-et-quand tire l'âme avec lui, laquelle ainsi est faite une même chose avec Dieu' - geciteerd in *Revue d'histoire de spiritualité*, 1972, blz. 64.

minologie toepast. Liet het gezang 52/125 zich nog duidelijk situeren in de bedding van de toenmalige stromingen binnen de kapucijnervroomheid, de uitwendige aspecten van de lijdende vernieting zullen wij in deze context tevergeefs bij Canfeld of Zachmoorter zoeken. Mochten sommige Canfeld-kenners al verbaasd zijn omdat Lucas in geen enkele van zijn liederen over *den Niet*, die toch vaak een onbetwistbare affiniteit met de *Reghel* vertonen, de typische techniek of oefening van het *Al en het Niet* vermeldt, dan mag de verglijding naar de meer ascetische aspecten van de vernieting, die in lied 53/128 plaatsgrijpt, al even merkwaardig heten. Inderdaad, de *uytwendighe lijdende vernietinghe*, blijkt uit niets anders te bestaan dan het *lijden* dat de *Salighe* uitwendig, en meer specifiek vanwege haar medemens, heeft te doorstaan. Al wordt dan de kracht daartoe geput uit de vernietingsgratie zelf (str. 1), de stap van *dat aensien en dat weer' ghesichte* naar wat wij blijkbaar als de kleinmenselijke plagerijen van elke dag mogen beschouwen, werkt nogal ontnuchterend:

> Van desen led' sy en van die/
> S'en hadd' in 't lijden gheen verkiesen;
> Van waer dat haer quam oft van wie /
> S'en socht'niet dan haer te verliesen.
>
> Dat was alleen al haer opset /
> Dat sy gheheel hadd' voorghenomen /
> Tot hare Nietheydt onbelet
> Door alle letselen te komen.

Een blijk van stevig realisme? De gesteltenis die Lucas aanprijst, is in elk geval een consequent doortrekken van de zelfontlediging tot in de pijnlijkste gebieden der medemenselijkheid.

Wat betreft de *werckelijcke vernietinghe* kunnen wij al evenmin zeggen dat Lucas het niveau van Canfeld houdt. Verwijzend naar wat wij reeds over deze notie hebben uiteengezet, kunnen wij de terminologische vondst van Canfeld minder gelukkig noemen, omdat zij haast onvermijdelijk de gedachte aan de actieve zuivering oproept. De gehele werkelijke vernieting, die Canfeld als een specifiek schouwen van de wezenlijke wil Gods opvat, dreigt op die wijze gereduceerd of gelijkgesteld te worden met de actieve vernieting die in de Spaanse mystiek met de passieve vernieting een bekend tweeluik vormt. Aan deze verwarring is Lucas van Mechelen niet helemaal ontsnapt. Zijn liederen over de *werckelijcke vernietinghe* klinken dubbelzinnig.

Het lied over de *inwendighe werckelijcke vernietinghe* (54/130) laat ongetwijfeld nog Canfeldiaanse echo's horen, zodat het meteen duidelijk wordt dat de opdelingscategorie *inwendigh* telkens naar de leer van de *Reghel* verwijst.

> Noch troost / noch vreught die soo verheught /
> Niet dat soo seer vermaeckt / noch t'herte raeckt
> Als datmen't al / als niet met allen /
> T'ghen'datter overcomen kan /
> Laet sincken / ende nedervallen /
> Sonder te houden beeldt daer van.
> ...
> O bly ghesicht! o salich licht!
> Dat haer soo overscheen / dat sy verdween:

Dat sy in alle hare wercken /
Waer sy haer vondt / in allen ste'
Niet dan dat Een en socht t'aenmercken/
Dat haer al omm' te niete de'.

Daer was sy tijdt en stede quijt
S'en aensach dit noch dat / dat sy besat:
In't selfd' dat sy al omme vonde
Verliesende gheheel aertrijck /
Sloegh sy t'ghesicht / waer dat sy stonde /
Dat minnende ghedurelijck.

Daarnaast luidt één der omschrijvingen bij Canfeld:

> De werckende vernietinghe is / so wanneer den mensch / ende alle dingen te niet worden / niet alsoo lijdender wijs / maer werckelijck / te weten soo door het natuerlijck als overnatuerlijc l i c h t des verstandts / waer door men ontdeckt ende sekerlijck weet d a t s y n i e t e n z i j n...
> Van dese twee vernietinghen is de werckende de volmaecktste / ende dat om twee redenen; te weten / om dat sy stercker is / ende omdat sy g h e d u e r i g h e r is[34].

en verder:

> Door dese werckende vernietinghe gheniet (de ziel) altoos Godt ende blijft met hem vereenight / soo wel in het midden der uytwendigher wercken / als in ruste ende ledicheyt[35].

De *uytwendighe werckelijcke vernietinghe* daarentegen heeft bij Lucas niets meer met de verhouding tussen actie en schouwing te maken. Zij lijkt enkel een beschrijving van de 'werkende' inzet waarmee de minnende ziel zich voor de vernieting inspant. Dat deze verschuiving aan de invloed van de 'actieve zuivering' uit de Spaanse mystiek zou te wijten zijn, kan men misschien in de slotverzen van het lied lezen:

Al haer opsicht was een ghemerck /
Om Godt den blooten Niet te gheven.

Den Niet met een hoofdletter kan hier onmogelijk de apofatische Godsbenaming zijn die wij in de Dionysiaanse mystiek aantreffen. Wijst hij niet veeleer naar het Spaanse *Nada*, de term die bij Teresa en Juan de la Cruz (althans daar waar deze het over de actieve loutering heeft), de hele weg van de *ascese* samenvat[36]?

Dat de Spaanse lofzangen op het *Nada* Lucas niet onbekend waren, merkt men duidelijk aan de liederen die in Cl. aan *den blooten Niet* zijn gewijd. Na het lezen van b.v. het 16e lied zal het moeilijker vallen een dergelijke verwantschap te loochenen dan te aanvaarden, alhoewel een concrete bronaanwijzing ontbreekt. De bizarre vormgeving, die ongetwijfeld iets te maken heeft met de haast onuitputtelijke mogelijkheden tot paradoxale en andere 'kunstige'

(34) Deel III, cap. XI, blz. 395 (ed. 1659).
(35) *Ibidem,* blz. 399.
(36) De meer mystiek opgevatte vernieting (passieve loutering) bij Jan van het Kruis, deint nooit uit tot een verzinking in het *Niet*, m.a.w. zij is nooit een autonome eigenwaardige mystieke ervaring; zij staat er volledig in funktie van het *Todo* (Cfr. A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 170-172).

manipulaties, waartoe het *Niet*-begrip zich aan de lieddichter leende, doet onmiddellijk denken aan de weliswaar soberder, maar in dezelfde stijl gehouden constructies, die Juan de la Cruz met en om het *Nada* heeft ontworpen. Dat het bij Lucas over een ascetische *Niet* gaat, waarbij het accent daarenboven op de beoefening en niet op het resultaat van de vernieting valt, komt deze indruk nog versterken. Ik denk hierbij in het bijzonder aan San Juans uitleg bij de schets, die hij maakte van de berg der volmaaktheid, ook wel het hooglied van de onthechting genaamd, of de inspanningen die hij in *Subida*, boek I, 13, nrs. 6 en volgende, aan de ziel aanprijst. Wanneer men enkele strofen beluistert als:

> *Niet* en had niet te verlanghen /
> *Niet* en wilde niet zijn rijck /
> *Niet* en stondt niet onghelijck /
> *Niet* en soecht niet te ontfanghen /
> *Niet* niet qualijck oyt en nam /
> Hoe't in t'Cloosterken oock quam.
> *Niet* en ded'hem niet groot achten /
> *Niet* en moest niet zijn gheleert /
> *Niet* en moest niet zijn ghe-eert /
> *Niet* en had niet te verwachten
> *Niet* in t'Cloosterken ghemeyn
> Hiel hem minder dan de kleyn (str. 9 en 10),

dan kan men een bijgedachte aan de hardnekkig herhaalde Spaanse *Nada's* niet uitsluiten(37). Lucas houdt dit schema twaalf strofen vol en dat terwijl hij daarenboven aan de weinig smaakvolle opdracht trouw blijft, die hij zich bij het dichten van Cl had gesteld: in de laatste of voorlaatste versregel van elke strofe zou het woord *Cloosterken* vallen! Voor het overige signaleer ik dat Lucas het niet zozeer gaat zoeken in het paradoxale aforisme, maar in de eentonige aanwending van de negatieve zin, waardoor er in elk geval geen te kort aan 'niet'-s valt te constateren. De vervelende repetities, die uit de getrouwheid aan dit strofenstramien zijn voortgevloeid, hebben zelfs de gedachtelijke ordening, die wij in een didactisch lied als dit geredelijk mogen verwachten, grotendeels gehinderd. De pregnantie van Juan de la Cruz is in deze acrobatische breedsprakigheid verloren gegaan. Verzen als

> Niet niet dan van niet en hiel (str. 4, v. 6)

lijken mij de vrome neerslag van een bescheiden literaire recreatie van een kloosterling, die hoogstwaarschijnlijk de grote Spanjaard voor ogen had. Het verschil met de bewogen liederen uit Bl. R. is te groot om het te verzwijgen.

Het eclectisme dat Lucas en met hem de meeste zeventiende-eeuwse mystieke auteurs aan de dag leggen, maakt de coherente interpretatie van hun oeuvre niet gemakkelijk. Het mag in dit verband wel treffend heten, dat de allegorische inkadering van bovenstaand lied (*Dat den blooten Niet de Poorte van t' Cloosterken was, daer sy toe quam*) op haar beurt weer aan Canfeld doet denken, die

(37) Vgl. met de verheerlijking van den 'Niet' door Maria Petyt (A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 168). Door de soepelheid van haar proza en het cresendo in haar tekst overtreft de schrijfster ruim het artificiële lied van Lucas.

in zijn overigens beeldarme *Reghel*, de vernieting tot tweemaal toe als een *poorte* voorstelt[38]. Liederen 17/40 en 18/43 gaan trouwens weer resoluut de weg op van Bl. R. Onzegbaar weer is de verrukking (nr. 17, str. 4 en 12; nr. 18, str. 1 en 10) van de *blijde feeste* (nr. 17, str. 1; nr. 18, str. 10), *wanneer de ziel inde volkomen vernietinghe...het Goddelijck licht inwendigh teghen quam* (titel en thema van lied 17). Dat *licht der minnen* (id., str. 7) roept ons de gave van de *werckelijcke vernietinghe* in herinnering:

> D'licht uyt-ghelesen
> My volmaeckt wesen
> in al mijn wercken ded' (id, str. 9, vv. 1-3).

Door dat licht *valt* de *Godt-ghenietende* in een *ontworden* (nr. 18, str. 6), dat, zoals in de *Reghel*, in de *zee der weelden* uitmondt, of de nogal abstracte sfeer van de wezenheid, waarin God en de ziel één worden:

> **4**
>
> Verwesent heel wierdt mijn ghemoedt
> In 't wesen dat ick daer sach blincken /
> Dat my met straelen oversoet
> In vrolijckheyt heel ded' versincken /...
>
> **6**
>
> Een zee der weelden was voorwaer
> T'aensien die Sonne wonderlijcke /
> Die uyt haer wesen over-klaer
> My eenen vloedt daer schonck soo rijcke /...
>
> **10**
>
> Verslonden stondt daer mijnen gheest
> In den gheest Godts / die my onthaelde /
> Die my aended'die zielen feest /
> Die my met klaerheydt soo door-straelde /...
>
> **11**
>
> Vast stond'ick daer en onberoert /
> K'en hadde vrees voor niet met allen /[39]
> Verheven stond'ick en ghevoert
> Boven al dat op my kost vallen...

Deze elfde strofe wil wellicht de weergave zijn van de onkwetsbaarheid die de ziel logischerwijs in deze hoge graad van Godsvereniging ervaart. Bij Canfeld, en later

(38) Dl. III, cap. XIII, blz. 417; cap. XIV, blz. 433 (ed. 1659). Voor Constantinus van Barbençon is de ‘passieve loutering’ een poort (*Secrets sentiers,* dl. II, cap. XII). Meestal echter heeft het beeld, dat in talrijke mystieke geschriften voorkomt, in aansluiting met Mattheus VII, 14 een ascetische betekenis. Herp stelt zijn *XII stervinghen* voor als een poort. Vgl. ook met de eerste strofe van het *Noche oscura* met de daarbij aansluitende commentaren. Op grond van de inhoudelijke overeenkomst tussen de *vernietinghe* in de Canfeldiaanse school en Lucas van Mechelen ben ik geneigd de oorsprong van Lucas' voorstelling, onder het voorbehoud dat men altijd bij dergelijke aanwijzingen dient te maken, in de *Regel* te zoeken.

(39) Ik vreesde niemendal, niets.

bij Maria Petyt, is de Godsontmoeting in de vernieting zo overweldigend, dat deze onkwetsbaarheid zelfs de ethische verantwoordelijkheid lijkt te omvatten[40].

Van de drie gedichten uit het hs. die bij deze liederen aansluiten, zijn er twee zonder meer ascetisch (nr. 150, fol. 126r en nr. 151, fol. 127r), terwijl het derde (nr. 152, fol. 128r) weer bekende Canfeldiaanse themata ophaalt zoals de werkelijke vernieting.

(40) Meer hierover bij A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 177-178.

Het enige lied uit Dr. All. dat over de vernieting handelt, is een soort klaagzang van de ziel met het refrein[41]:

> Die ben / soo slecht soo kleyn /
> Soo boos / mijn Godt! en soo onreyn.

De beschouwing van Gods goedheid brengt de ziel tot een inzicht in haar eigen nietigheid. De uitdrukking *sincken in Nietheyt* (titel) heeft hier niets meer te maken met de ervaring van zelfverlies die de ziel tijdens de mystieke vernieting aangrijpt. Daarmee zij nog eens aangeduid hoe ruim voor Lucas het toepassingsveld van de typisch mystieke spreekwijze is geworden.

Ook de *liedekens* over de *vernietinghe* uit D.S.N. missen echte mystieke allures. De klemtoon ligt op de ascese, en de vernieting wordt er meer als een middel aangezien, dan als een ervaring van een eigen, bijzondere aard.

Doorbladeren wij de bundels op zoek naar passages waar slechts terloops over *den Niet* sprake is, dan komen wij tot dezelfde vaststelling: het zich vernieten geldt er als een entweder / oder voorwaarde om precies tot datgene te komen wat Lucas in de besproken liederen uit Bl. R. en Cl. met zoveel vervoering als de mystieke ervaring van *vernietinghe* laat bezingen. Deze dubbelzinnigheid, die trouwens voor de lezer niet de minste hinderpaal opwerpt, hangt samen met het probleem van de menselijke medewerking die als voorbereiding op de mystieke Godsontmoeting onmisbaar is. Het zou derhalve overdreven zijn het in dit verband over een innerlijke tegenspraak in Lucas' termengebruik te hebben. Ook bij Juan de la Cruz hebben *nacht* en *niet* een actieve (ascetische) en passieve (mystieke) betekenis. Hoogstens kan men beweren dat in Lucas' bundels enerzijds de traditionele Nederlandse mystiek voortleeft, waaraan ook Canfeld zich had gevoed, en waar de *vernietinghe* zelf een bron was van diepe mystieke beleving[42], terwijl wij er anderzijds voldoende voortekenen vinden om te onderkennen dat de mystieke literatuur van de daaropvolgende generaties in stijgende mate aan de ascetische oefening belang zal hechten. Veel belang wil ik evenwel aan het laatste gedeelte van deze bewering niet hechten, omdat beide aspecten van de *vernietinghe* reëel zijn en derhalve in elke beschrijving van het fenomeen tot hun recht moeten komen. Hoe vaak de ascetische interpretatie voor Lucas' vernietingsterminologie ook mag gelden, het is m.i. belangrijker de aandacht te vestigen op de liederen die expliciet aan de *vernietinghe* zijn gewijd en die aan het woord de sublieme betekenis blijven toekennen die wij, over Canfelds moeizame systematisatie van een complexe ervaring heen, al bij Tauler[43], Ruusbroec en alle grote erfgenamen van de Dionysiaanse school aantreffen:

(41) Liederen met een refrein zijn bij Lucas nogal zeldzaam. De aanvangsregel van het lied luidt: *O Heer! wanneer zal ick toch mogen noch.* Deze in de mystieke literatuur zeer geliefde en verspreide verzuchting (Vervoort), kwam de dichter misschien op de lippen naar aanleiding van de beginregel der Franse melodie die hij voor dit lied als zangwijze had voorbehouden: *Helas! qui hâtera le temps.* Het hele lied doet erg aan de bekende formule van Augustinus denken: 'Noverim Te...ut despiciam me'.

(42) Vgl. A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 172.

(43) Cfr. B. DIETSCHE. *Ueber den Durchbuch bei Tauler in Johannes Tauler...Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen (1961), blz. 301-320, vooral blz. 311 e.v. en D. SCHLUETER, *Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Taulers, Ibidem,* blz. 122-161, vooral 159 e.v.

> Siet, daer es Salicheit alsoe eenvuldich ende alsoe wiseloes, dat daer in vergheet al weselijc staren, neyghen ende onderscheet der creatueren. Want alle verhavene gheeste versmelten ende vernieuten, overmids ghebruken, in Gods wesen, dat alre wesen Overwesen is[44].

Wanneer in Bl. R. de *Salighe in die Woestijne der inwendigher Afghescheydentheyt* wordt gevoerd en er *minnelijck,* d.w.z. op de wijze der liefde *in Godt versinckt* (101/256), waar zij v e r n i e t s t o n d t e n v e r s l o n d e n *lin 't diepste der hooghster afgronden*, zingt *Innighe*:

> Wegh was sy heel / sy was verloren/
> S'en vondt gheen wesen meer;
> Alleen quam haer te voren
> Dat Overwesen van den Heer'...
>
> Godt quam haer door syn soet aenraken
> Heel Goddelijck in hem te maken...
>
> T'gheluck dat Godt haer quam t'ontluyken
> In 't Wesen / dat sy sach /
> Was d'overste ghebruyken
> Des afgronts / daer sy inne lach:
> Den afgrondt was vol alle goeden
> Van hemelrijcksche over-vloeden.

In de vernieting of het *ontwesent*-worden vindt de ziel haar overwezenlijke bestemming. Is het niet merkwaardig hoe in een bescheiden en haast vergeten liedboek uit de 17e eeuw, dergelijke en andere verheven bladzijden uit onze middelnederlandse mystieke literatuur zijn blijven nawerken?

Volledigheidshalve voeg ik hieraan een bondig overzicht toe van de manier waarop Lucas de vernieting behandelt buiten het kader van de liederen die *Den Niet* als thema hebben. Op zichzelf brengt zo'n overzicht weinig nieuws, daar de dichter zich doorgaans houdt aan wat hij in deze bijzondere liederen over de vernieting zegt. Toch blijkt het opzet wel een en ander aan het licht te brengen:

1 De niet weinige passages waar het vernieten bv. uitdrukkelijk wordt verbonden met het door Lucas erg geliefde thema van de *armoede* (Bl. R. 74/182; Cl. 34/80; Dr. All. 15/24, 24/46; hs. fol. 104r, 114v en 134r) of de *afgescheidenheid* (cfr. de woestijnliederen uit Bl. R.) tonen duidelijk aan hoe centraal de vernieting staat in het oeuvre van onze dichter. Dat betekent niet alleen dat de analyse van de eigenlijke vernietingsliederen voor de interpretatie van de bundels in hun geheel haar nut heeft, maar het roept de interessante vraag op in hoever en op welke wijze Lucas bv. een typisch franciscaans gegeven als de kloosterlijke armoede a.h.w. zal beladen vanuit zijn vernietingsmystiek. Anders verwoord zou de vraag kunnen luiden: 'Is de armoede voor Lucas eerder een object van de zelfwerkzaamheid, of is zij op zichzelf een bijzondere vorm van hoge mystieke begenadiging, zoals de vernieting die is, en wordt zij desgevallend beschreven in dezelfde of gelijkaardige bewoordingen?'.

(44) RW III, blz. 294, r. 4-9.

2 Heel vaak heeft Lucas het over de *ontblootinghe* van alle beelden (*ontbeeldinghe*), waarin de ziel zich losmaakt van alle voorstellingen en begrippen en op die wijze bekwaam wordt om God *eenvoudigh* te ervaren. In dat verband hanteert hij niet zelden de vernietingsterminologie, wat in deze context normaal is, maar er tevens op wijst dat voor Lucas deze fase van de ontlediging een belangrijk aspect van het vernietingsproces uitmaakt. De beeldelijkheid vooral moet worden verniet (Cl. 59/143, 63/155; hs. nr. 155, fol. 130 v.).

3 Waar het ascetische vernieten als een conditio sine qua non voor de gave van de mystieke *vernietinghe* wordt voorgesteld (cfr. boven), gebeurt dit vaak onder de vorm van de toen erg gesmaakte tegenstelling tussen *den Niet* en *den Al.* Van oudsher zeer populair in de franciscaanse spiritualiteit, is deze tegenstelling, vooral dank zij de geschriften van Juan de la Cruz en Benedictus van Canfeld, in elk devoot traktaat van de 17e eeuw schering en inslag geworden. Bij de auteur van de *Reghel* heeft zij zelfs een bijzondere technische betekenis verkregen: de eenvoudige (d.w.z. onverbeelde) blik op Gods wil alleen, of op het *Al* van God en het *niets* van de schepselen is de motor van geheel zijn systeem. In het derde deel wordt deze *eenvoudighe ghedenckenisse* opgevat als een *werck Godts*[45], dat de habituele schouwing mogelijk maakt. Wij wezen er al op dat deze oefening van *den Niet* en *den Al* in de specifieke vernietingsliederen ontbrak. Zeer plausibele echo's ervan kan men echter beluisteren in hs. nr. 127, fol. 105v., nr. 158, fol. 134r en nr. 157, fol. 132v. In de meeste gevallen blijft het evenwel bij de bekende voorwaardelijke verhouding. Het *Al* wordt om *Niet* verkregen (bv. Cl. 34/80, 45/107). Geregeld wordt *den Niet* ook tegenover het Tauleriaans klinkende *Een* geplaatst[46]. De functie van de tegenstelling blijft dezelfde. In vele gevallen betekent *Niet* of *Nietheydt* vaak de menselijke of aardse nietigheid (o.a. Bl. R. 13/31, 120/313; Dr. All. 12/20, 28/52; hs. nr. 156, fol. 131v).

4 Liever dan bij het ascetisch uitzicht van het vernieten te blijven stilstaan (bv. Bl. R. 11/27, 65/159, 66/162, 74/182, 75/186), wil ik erop wijzen dat de voorstelling van de *vernietinghe* als een geestelijke beleving op zichzelf nog geregeld opduikt, en wel in bewoordingen die aan de eigenlijke *Niet*-liederen en af en toe zelfs aan Canfeld herinneren. De ziel ervaart de eucharistie als *versoncken in haren Niet* (Bl. R. 31/74, 33/80), vol hemels licht (Cl. 26/61), wat erop wijst dat Lucas elke geestelijke vertroosting op zichzelf graag als een wegzinken in vreugde beschijft. Dergelijke uitbreidingen van de vernietingsterminologie verraden onmiskenbaar een emotioneel spreken, dat wij duidelijk van het meer technisch (Canfeldiaans) taalgebruik uit de vernietingsliederen moeten onderscheiden. Het valt niet te ontkennen dat Lucas ‘uit de volheid des gemoeds’ voor vele vreugdevolle momenten uit het mystieke leven nogal snel naar de hem zo geliefde terminologie van de vernieting gaat grijpen. Hetzelfde

(45) Dl. III, cap. XIII, blz. 415 (ed. 1659).
(46) Cfr. D. SCHLÜTER, *o.c.*, blz. 161.

gebeurt bij de beschrijving van de *inwendighe vrede* (Bl. R. 69/170). Meer verantwoord daarentegen lijkt de beschrijving in het bovengenoemde woestijnlied, waar de *afghescheydentheydt* met de *vernietinghe* samenvalt (Bl. R. 101/256, hetzelfde geldt voor lied 116/300 over de *Verlorentheydt*). Ook wanneer *Salighe* in *'t Paleys der liefden Godts* komt, herneemt Lucas in feite de gevoelvolle beschrijving van de *vernietinghe* (Bl. R. vooral 125/326, 129/339). In hetzelfde *Paleys* verliest *Salighe* haar verstand (133/351), wil (134/354) en memorie (135/357) in God: de vernieting der vermogens. Op het principe der *werckelijcke vernietinghe* doelt in Dr. All. 40/75 zeker de vraag van God, die Charitas oproept om aan de ziel uit te leggen *Hoe dat-men 't werck doet sonder werck,* waarop Charitas antwoordt *Ick gaen haer thoonen haeren niet* (41/76), alhoewel de bekende term er niet wordt uitgesproken.

5 Ten slotte dient een enkele bijzonderheid uit Lucas' vernietingsterminologie aangestipt. In zijn lijden verniet Christus zichzelf (*waerom dit groot vernieten / daer ghy hier inne staet* Bl. R. 7/17)[47], en in *den speelhof der mensheyt Christi* vindt *Godt-zoeckende* de kracht.

> alleen te staen in haeren Niet,
> met minnende gedachten (hs. fol. 130v).

Deze *zeldzame* verzen alleen laten niet toe te beweren dat Lucas' vernietingsmystiek christologisch of zelfs maar als een navolging van Christus (cfr. *Imitatio,* III, 8) moet worden opgevat. Wij komen hierop verder terug.

Besluit.

De vernietingsspiritualiteit van Lucas van Mechelen onderscheidt zich in wezen niet van zijn Nederlandse tijdgenoten, en wel zo dat teksten als *Beworp,* Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken* en in mindere mate *Het Ryck Godts inder Zielen* van Joannes Evangelista, de interpretatie van de soms al te gladde en door hun gevoelsgeladenheid weinig preciese verzen van de lieddichter vergemakkelijken. De oorsprong van deze affiniteit hoeft men niet ver te zoeken: weinig werken waren rond 1625 zo invloedrijk als Canfelds *Reghel der Volmaecktheyt.*

Belangrijker zijn sommige accenten waardoor deze mystieke *vernietinghe* bij Lucas tot op zekere hoogte een eigen cachet verkrijgt. De Canfeldiaanse doctrine wordt er als een belevenis naarvoren gebracht en wel overwegend in *gevoelstermen.* De nadruk valt vooral op de vreugde, de exaltatie zelfs, die deze ervaring voor de ziel betekent. Deze onuitsprekelijke verblijding van het zelfverlies in God wordt dan scherp tegenover de inspanning geplaatst die van de ziel wordt gevergd. Hoe pijnlijk de zelfontlediging ook mag zijn, niets kan uiteindelijk de vreugden van de vernietingsgave evenaren: een didactische ondertoon valt uit Lucas' liederen nooit weg te denken.

(47) Een bekend paulinisch thema.

De gevoelvolle bevindelijkheid van waaruit in Bl. R. en Cl. de *vernietinghe* meestal wordt beschreven, verklaart de relatief minder sterke aanwezigheid van de problematiek der verhouding tussen actie en contemplatie die de gehele vernietingsleer van Canfeld bepaalt en zo'n groot gedeelte (1/3) van de inhoud van *Het Ryck Godts* uitmaakt. Lucas laat niet na het habituele karakter van de vernieting als een bron van wellust te bezingen, maar aan de hele complexiteit van het geestelijk zelfbedrog en de andere hindernissen die deze mystieke verheugenis in haar ontstaan of in haar voortduren bedreigen, lijkt hij minder aandacht te besteden dan *Reghel, Bruydegoms Beddeken* en *Het Ryck Godts.*

Men kan beweren dat zulks nu eenmaal niet kan verwacht worden van een dichter voor wie de affectieve belevingsinhoud van de *Nietheydt* primeert. Wij weten echter dat doctrinaire *distinctiones* hele gedeelten van Lucas' bundels hebben geconditioneerd, zodat de wijze waarop *Salighe's vernietinghe* hier wordt bezongen, des te meer onze aandacht verdient. Op enkele duidelijke rechtzettingen na, waarin hij, volkomen in de geest van zijn waakzame tijdgenoten tegen het quiëtisme en het pantheïsme waarschuwt, is Lucas in deze liederen weinig doctrinair geïnteresseerd.

De gevoelsinzet waarmee Lucas in de eigenlijke *Niet*-liederen over de *vernietinghe* schrijft, geeft m.i. weinig aanleiding om onze dichter het lichtvaardig of hyperbolisch taalgebruik aan te wrijven, dat in de zeventiende eeuw het mystieke taaleigen uiteindelijk in discrediet brengt: zijn spreekwijze valt trouwens uiteindelijk op rekening van Canfeld. Hetzelfde mag men niet beweren van sommige teksten die niet tot deze liederengroep behoren. De gevoelsbewogenheid van de dichter en diens voorkeur voor een affectief-declamatorische stijl drijven er de vernietingsterminologie vaak in de ascetische richting, of passen haar toe op andere vormen van geestelijke vertroosting.

Hoofdstuk V. De armoede.

Wij hebben er zoëven op gewezen hoe nauw vernieting en armoede bij Lucas van Mechelen samengaan. Het is dan ook gewenst het thema van de armoede onmiddellijk na Lucas' vernietingsleer te behandelen.

Staat de vernieting centraal in het oeuvre van onze dichter, met nog meer reden mag men dat beweren van de armoede: meer dan een derde van de liederen uit Cl. zijn aan de geestelijke armoede gewijd! De armoede is een hoofdgegeven van de franciscaanse spiritualiteit en het is belangrijk na te gaan in hoever en op welke wijze Lucas de armoede-idee a.h.w. zal beladen vanuit zijn vernietingsmystiek. Ziet onze auteur de armoede louter als deugd, als iets dat in hoge mate afhankelijk is van de menselijke zelfwerkzaamheid, of is zij voor hem een bijzondere vorm van mystieke begenadiging, zoals de vernieting is en wordt zij desgevallend in dezelfde of gelijkwaardige bewoordingen beschreven? Op deze wijze zijn wij in staat de inbreng van de armoede in Lucas' gedichten nauwkeurig af te wegen, ook terminologisch.

Dat in Lucas' mystiek de armoede zo'n vooraanstaande rol speelt, is verre van verbazingwekkend. Als kapucijn was de dichter doordrongen van de franciscaanse spiritualiteit. De armoede-spiritualiteit van Lucas verschijnt echter in een specifiek mystieke context, die voor de evaluatie van dit thema en de terminologie waarin het wordt gebracht, bepalend moet zijn.

Wij bedoelen hiermee geenszins dat de franciscaanse armoede geen mystieke karaktertrekken vertoont. Reeds zeer vlug werd de *vita Francisci* als een *vita mystica* geïnterpreteerd: het huwelijk met vrouwe Armoede en de kruisiging op de Alverna-berg zijn resp. het begin- en eindpunt van de mystieke weg, die over de *imitatio Christi* naar de volledige gelijkvormigheid of *conformitas Christi* leidt. Kon de Franciscushagiografie in haar onherhaalbaarheid geen eigenlijke mystieke beweging of leer schragen, dan gebeurde dit vrij snel door de omzetting van de aantrekkelijke levensgeschiedenis van de poverello in termen van meditatie, van geestelijke doctrine, van mystieke theologie. Vanaf dit ogenblik kan men spreken van een franciscaanse mystieke traditie. Historisch valt het ontstaan van de zgn. franciscaanse mystiek dan samen met Thomas Gallus' (of Vercellensis) *De septem gradibus contemplationis,* dat een bernardijnse en viktorijnse uitwerking is van enkele *dicta* van Franciscus' leerling, broeder Egidius[(1)]. Veel belangrijker is evenwel het mystieke oeuvre van Bonaventura, waarvan het beroemde *Itinerarium mentis in Deum*, op een echt franciscaanse ervaring, een

(1) Dit traktaat werd bij de aanvang van de 15e eeuw in Rooklooster in Latijnse verzen omgedicht. J. HUYBEN, *Theoria metrica, Een Latijns dichtwerk over de contemplatie,* O.G.E., I, (1927), blz. 396-428. Deze visie over het ontstaan van een franciscaanse mystiek ontlenen wij aan K. RUH, *Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik* in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, Darmstadt, 1964, blz. 240-274.

bezoek en een verblijf op de berg Alverna, teruggaat. Wat bij Franciscus ‘einmalige’ extase was, is bij Bonaventura *speculatio*, *theologia mystica* geworden. Het franciscaanse element is na hem in de westerse mystieke literatuur een vaststaand feit geworden: Christus, de *Mediator Dei et hominum* is het onderpand van de mystieke *unio.* Hij is niet enkel maar een weg of een poort die tot God leidt, maar de voleinding van de mystieke opgang zelf. Aan de ontologische mystiek van Eckhart is op die wijze met de verspreiding van de franciscaanse spiritualiteit een essentiële christologische dimensie toegevoegd. Een bijzonder leerrijke illustratie van dit proces vormt precies het werk van Jan van Ruusbroec.

Zowel in de literatuur om Franciscus als in de mystiek-theologische voorstelling van diens spiritualiteit staat de armoede centraal. Zij is niet alleen een - weliswaar uiterst gewichtig - voorschrift van de regel. Zij vormt er geen doel op zichzelf, maar het specifieke middel dat de arme van Assisië aanwijst om zich met God te verenigen door de gelijkvormigheid met Christus. Armoede is in de franciscaanse school ‘imitatio Christi’[(2)]: o m d a t Christus de armoede heeft beoefend, is zij als zodanig een manifestatie van God, die zich doorheen het beoefenen van deze deugd laat bereiken. Armoede is de kracht die de kloof tussen tijd en eeuwigheid, God en mens kan overbruggen. Zij betekent radicale onthechting aan de natuur en de grondigste zelfverloochening[(3)]. In dit perspectief wordt de armoede niet alleen de grondslag van wat de traditionele deugdenleer de negatieve deugden pleegt te noemen, zoals de ootmoed, de gehoorzaamheid, de eenvoud, de zuiverheid, de lijdzaamheid, maar de motor van het gehele volmaaktheidsstreven. Elke deugd, elke beweging naar God toe is een eigen vorm van evangelische armoede[(4)]. De christologische kleur en de centrale positie van de armoede zijn de twee voornaamste bouwelementen van de franciscaanse volmaaktheidsleer. Zonder de aspiratie naar het één-worden met de arme Christus is de armoede van Franciscus en zijn volgelingen onbegrijpelijk. Deze ‘éénwording’ is het doel van elk geestelijk leven; zowel de ascetische als de meer mystieke aspecten van Franciscus' geestelijk *itinerarium* staan volledig in het teken van de armoede; zulks wordt gesymboliseerd in het bekende huwelijk met vrouwe Armoede. Een belangrijke dimensie die wij hierbij niet uit het oog mogen verliezen is het lijden. Christus bereikt het summum van zijn armoede op het kruis; de franciskaanse armoede wordt dan ook opgevat als een standvastig en aanhoudend offer: zij is een deelname aan de voortgaande verlossing van de mensheid en een sublieme uiting van liefde.

Onmiddellijk begrijpt men waarom en hoe Lucas de vernieting en andere fenomenen van de mystieke zelfontlediging dermate in het teken van de armoede kon plaatsen. Zo worden bv. de loutering van de menselijke zintuigelijkheid en effectiviteit, het proces van de actieve en de passieve zuivering van de vermogens

(2) ‘Ego, frater Franciscus, parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Jesu Christi et eius sanctissimae Matris et perseverare in ea usque in finem’. Cfr. *Ultima voluntas quam scripsit S. Franciscus S. Clarae,* in *Opuscula,* Quaracchi, 1904, blz. 76.

(3) ‘Qui vere pauper est spiritu, se ipsum odit’ cfr. *Adm. XIV, De paupertate spiritus,* in *Opuscula,* blz. 13.

(4) Luigi Maria de GENOVA, *Dottrina spirituale della primitiva legislazione cappuccina,* Genova, 1963, blz. 114.

en het specifieke verloop van de zgn. *ontbeeldinghe* in Cl. als armoede van geest voorgesteld. Een dergelijke penetratie van de armoede-idee in de beschrijving van de mystieke opgang is wel niet typisch franciscaans (cfr. bvb. Eckhart, ps. Hadewijchs 26e mengeldicht en *Den Grondt-steen),* maar de franciscaanse vroomheid heeft zeker mede deze accenten helpen leggen. Vooraleer Lucas' armoede te analyseren, wil ik eerst op enkele merkwaardige verschilpunten wijzen. Zij stellen ons dadelijk in staat het eigen karakter van Lucas' armoede te onderscheiden.

Wat niet of haast niet doorkomt in de liederen is de christologische gerichtheid van de armoede. Inhoudelijk betekent dit een grondig verschil met de leer van de poverello. Ook voor Lucas is de armoede het pad naar de mystieke voltooiïng, maar de navolging van Christus is hierbij niet het centrale gegeven. Vermoedelijk mag men dit verschijnsel in verband brengen met een eigenschap die vooral de post-middeleeuwse mystiek op zo'n opvallende wijze tekent: de Godsvoorstelling is notioneler geworden. God verschijnt er veelal als de Transcendente zonder meer, de voor het verstand onbekende. Nog specifieker is de moeilijkheid die haast alle mystieke teksten uit deze periode verraden om Christus te plaatsen. De meest absolute en radicale ontbloting en ontlediging die voor de mysticus een volstrekte vereiste is, komt er in botsing met het katholieke dogma, waarvoor Christus de enige middelaar is[5]. Dit probleem stelt zich altijd in de fase van de *ontbeelding:* moet de mysticus zich ook ontledigen van het beeld van Christus' leven en lijden, als hij het goddelijk Wezen *onverbeeld* wil aanhangen? Voor Lucas betekent armoede precies en vooral *ontblootinghe der zielen aengaende de verbeeltheden* (Cl. 52/124-60/147). Wij komen op deze kwestie uitvoerig terug, maar het mag hier al duidelijk wezen waarom Lucas' armoede-begrip op dit punt tot op zekere hoogte van de franciscaanse vroomheid afwijkt. De armoede in Lucas' liederen, die haar centrale aanwezigheid ongetwijfeld aan de franciscaanse spiritualiteit heeft te danken, is volledig geïntegreerd in een mystieke leer die andere oorsprongen heeft.

Niet overal vertoont de armoede in Lucas' bundels een mystieke inslag. Armoede betekent voor hem eerst en vooral de toestand waarin elke mens zich de facto tegenover God bevindt. God moet de mens uit deze armoede optillen. Hier is de armoede geen deugd, geen goed, maar een kwaad. Voor de mens lijkt zij echter een rijkdom. Door de ware armoede of de deugd kan de mens aan de armoede van zijn bestaan, die slechts een schijnbare rijkdom is, ontkomen in de eenheid met God. De valse rijkdom wordt verlaten voor de echte rijkdom doorheen de armoede. Dat Lucas, die als literator bijzonder graag de paradoxen van het geestelijk leven uitbuitte, hier zijn volle gading vond, hoeft geen betoog. De armoede als existentiële conditie van de mens tegenover God, vinden wij o.a. uitgedrukt in Bl. R. 33/80, str. 6, waar *Salighe* haar vreugde uitzingt omdat

> Die rijcke Zee met vollen vloet
> Om haer armoede te onthalen /
> Soo mildelijck neer quam te dalen[6].

(5) Vgl. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 183, e.v.

(6) Andere voorbeelden: Bl. R., 4/9, str. 5; 7/17, str. 6; 126/329, str. 6; Dr. All. 14/24, str. 1; 24/42, str. 1-3, 48/91, str. 4, 6; 67/127, str. 2.

Ook voorstellingen van de armoede als deugd zijn aanwezig. Zij evolueren binnen een context die de lezers klaarblijkelijk tot de mystiek wenst te brengen, maar hebben op zichzelf nog geen specifiek mystieke betekenis; zij kunnen in gelijk welk devoot traktaat voorkomen. Zo staat in Bl. R. de *Salighe* voor de kribbe verwonderd over de armoede...'Wat en wilde sy oock niet haren liefsten wedergheven' (4/9, str. 8)! Deze bedenking is te algemeen verspreid om haar franciscaans te noemen, maar in haar oorsprong is de armoede-spiritualiteit rond het kerstgebeuren dat zeker. Als deugd betekent de armoede, evenals in de franciscaanse school, voor Lucas zelfverloochening. De ware liefde tot God vereist zo'n volkomen armoede (Dr. All. 5/8, str. 2). De arme is onverschillig voor alles wat God niet is; niets kan hem verstoren (Bl. R. 110/282, str. 3; Dr. All. 31/58, str. 6). Armoede is de kroon der deugden: uit haar spruit, op franciscaanse wijze alle deugdzaamheid voort[7]:

> Wat deucht men in u ziet,[8]
> blynct zonder blootheyt niet,
> Aermoede moet uw'deuchden croonen,
> met haer moet ghy alomme gaen,
> zy moet'in all'uw'wercken staen,
> aerm moet ghy u, voor my verthoonen,
> wilt ghy int'cloosterken hier woonen.

Onvervalst franciscaans zijn ten slotte Bl. R. 74/182 *(Dat die Salighe op den Bergh des Vreeds den Auter van die H. Armoede vondt)* en D.S.N. (blz. 77: *Van des H. Francisci gheestelijcke aermoede).* Laatst genoemd lied verschijnt als een soort epiloog op D.N.S. De functie van deze achttien zesregelige strofen lijkt mij in de eerste plaats literair: de dichter richt zich in de titel *tot den leser,* en gaat zich a.h.w. voor zijn dichtwerk verontschuldigen (vv. 1-4):

> Van die van minne was verteert[9]
> Een schaduwe, rechts van sijn leven,
> Send'ick u 't dicht 't welck ghy begheert
> Met een seer leeghe pen' beschreven...

Naar zijn oordeel had hij Franciscus 'meer moeten verheffen' (v. 10). Hij poogde diens persoonlijkheid te beschrijven, maar ondervond hierbij moeilijkheden die hun oorsprong vonden in de armoede van zijn held:

> Ick heet hem dit, ick heete hem dat,
> Als ick 't noch dunck ick moet my schaemen
> My docht ick moest hem schencken wat,
> Die hem self oock socht te ontnaemen,
> Dit ende dat is mijnen voos;
> Maer die arm is, is nameloos.

(7) Cfr. BONAVENTURA, *Legenda maior,* c. VII, I (Quaracchi, t. VIII) en *De perf. vitae,* c. III, n. 1 (ibidem). Vgl. ook met cap. II van het eerste deel van de *Naer-volghinghe des armen leven Christi:* 'Dat den ghenen, die een deught heeft (nl. de armoede), oock heeft alle deughden' (ed. Gabriël van Antwerpen).

(8) God spreekt tot de ziel (Hs. nr. 148, fol. 125r-v).

(9) Franciscus nl. - In D.S.N. komt de armoede, spijt het feit dat de figuur van Franciscus er de hoofdrol vertolkt, slechts tweemaal aan bod.

Een handige gedachten-spielerei weliswaar, die echter ook de radicaliteit van de franciscaanse armoede laat uitschijnen. Het tweemaal herhaalde *dit...dat* drukt de *menighvuldigheyt* uit tegenover de eenvoud, de *simplicitas* van de arme die het bij het *unum necessarium* houdt. 'Contemplatio non potest esse nisi in summa simplicitate; et summa simplicitas non potest esse nisi in maxima paupertate, et haec est huius Ordinis. Intentio beati Francisci fuit esse in summa paupertate' zegt Bonaventura(10). Het samenbrengen van termen, die in de Nederlandse en Rijnlandse mystiek steeds worden gebruikt tegenover het begrip van de eenvoud of de simplicitas (nl. *dit ende dat)* met de armoede van Franciscus is hier niet toevallig! In de volgende strofen wordt het armoede-thema enkele keren in specifiek mystieke bewoordingen vertolkt. De armoede heet er een *oprecht verdwijn* (str. 6, 10), *vernieting* (str. 6, 8), een *ontwesen* (str. 8)...Deze uitgesproken franciscaanse tekst illustreert duidelijk hoe mystisch de dichter de armoede interpreteert.

Hetzelfde fenomeen stellen wij vast in Bl. R. 74/182. Het lied, waarvan het franciscaanse karakter duidelijk is, biedt nochtans enkele exegetische moeilijkheden. *Op de Bergh des Vreeds* vindt *Salighe* het *Autaer van die H. Armoede*, waar zij haar *ten uyterste verniet* aan God opoffert. De moeilijkheid ligt vooral in de interpretatie van de eerste twee strofen, die het lied allegorisch inkaderen. Zij luiden:

> Op den Bergh / daer Godts vriendinne
> Te smilten quam in pure minne /
> Daer sy den waren vrede vondt /
> Een plaetse stondt /
> Daer d'heylighe Armoede plach
> Godt bloot t'aenhanghen nacht en dach.
>
> Sy vondt daer noch overghebleven
> Den Autaer/ die daer was verheven
> Ter eeren van die hooghe feest'
> Van D'Arm van gheest' /
> Die in de liefde Godts verteert
> Van Godt was ghecanoniseert.

Het is de vraag of deze schamele rijmen de franciscaanse ondertoon van het bewuste lied al dan niet komen versterken. Men kan zich, met L. Verschueren(11), houden aan de allegorie, het concretiserende *ghecanoniseert* is dan gewoon een beeld om aan te duiden dat God in de ziel daalt. *D'arm(e) van gheest* wordt voorgesteld als een heilige, vandaar het altaar en het gecanoniseerd zijn. Het zou hier derhalve gaan om een allegorische huldiging van de armoede in de persoon van hen die arm van geest zijn. P. Maximilianus daarentegen meent hier een zinspeling op St. Franciscus en de berg Alverna te kunnen herkennen: evenals de poverello offert de ziel zich op het altaar van de hoogste armoede(12).

(10) BONAVENTURA, *Collationes in Hexaemeron*, col. 20, n. 30.
(11) L. VERSCHUEREN, *De mysticus Lucas van Mechelen in zijn tijd,* F.L., XXI, (1938), blz. 14.
(12) MAXIMILIANUS, *S. Franciscus en zijn donna in onze letteren,* Rotterdam, (1929), blz. 105-106 en F.L., VII, (1924), blz. 274.

Deze verklaring biedt alleszins het voordeel dat zij de bevreemdende en ongewone, concrete elementen van de allegorie opheldert. De *Bergh des Vreeds* zou berg Alverna zijn waar Franciscus zich in gebed placht af te zonderen en werd gestigmatiseerd(13). Het gecanoniseerd worden zou op deze laatste gebeurtenis doelen. Het offer van *Salighe* herinnert dan waarschijnlijk aan het Alverna-visioen dat de heilige aan broeder Leo verhaalde, en waarin hij zich in volkomen armoede aan God aanbood(14). Dit alles lijkt mij vrij aannemelijk. Zo gezien is het lied niets minder dan een soort *imitatio S. Francisci.* Deze vaststelling is des te belangrijker, omdat ook hier de armoede typisch mystieke implicaties heeft, zoals het woordgebruik van het lied aanwijst. De *Salighe* doet eveneens een offerande

> Ghelijck die Arm'van gheeste de'
> Daer in die ste' /
> Die door een *grondelijck verdwijn*
> *In Godt versmolten quam te zijn* (str. 3).

Verniet biedt zij haar aan God aan (str. 6-10). Zij staat *bloot in ruste stille / verliesende verstandt en wille* (str. 11), haar gebed verloopt in *stil-swijghen* (d.i. beeldeloos) (str. 12). Het lied is een voorbeeld van wat P. Optatus 'La Vernamystiek' noemt. Bonaventura die Franciscus bij voorkeur ziet als een mysticus, beschouwt de gebeurtenissen op de berg als de grootste mystieke begenadiging. De berg werd op die wijze het symbool van het serafijnse ideaal, en het lievelingsoord van de mystieke volgelingen van de kleine arme. Bonaventura zelf schreef in de wilde eenzaamheid van deze hoogte zoals gezegd, zijn meesterlijk *Itinerarium*, een van de klassieken van de mystieke literatuur. Hubertinus van Casale werd er geïnspireerd tot zijn bewogen kruislyriek *(Arbor vite crucifixe Jesu)*(15).

In alle bundels vinden wij een armoede met mystieke inslag. Armoede wordt er gewoonlijk verbonden met de vernieting. Zowel in haar actieve als in haar passieve aspecten wordt de vernieting met de armoede van geest gelijkgesteld.

(13) *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia...*tomus X, *Legendae S. Francisci Assiniensis...*I, Quaracchi, 1926-1941, blz. 243, 596, 598, 617; 72, 273, 363, 402, 478, 534, 539 s, 542, 643, 616, 672, 686, 714.

(14) Cfr. SPOELBERCH (Guilielmus), *Speculum vitae B. Francisci et sociorum eius,* Antwerpen, 1620, blz. 143 e.v. Het *Sacrum Commercium S. Francisci cum domina Paupertate* (ed. E. d'Alençon in *Anal. Ord. Min. Cap.,* XV, (1899), blz. 276-287; 309-317; XVI, (1900), 18-30, 50-57, 90-93, 109-117). Een moderne uitgave te Quaracchi in 1929. Nederlandse vertaling door Maximilianus in F.L., XXXVII, (1954), blz. 97, 129, 169; XXXVIII (1955), 1, 33, 65, 97, 129, 161) komt hier minder in aanmerking, daar de tekst in de zeventiende eeuw zo goed als onbekend was. Vgl. S. CLASEN, *Legenda antiqua S. Francisci*, Leiden, 1967, blz. 17, 52, 67, 75, 122, 143, 146. Of wordt hier misschien de berg Carmel bedoeld, en dan vooral *Subida,* 1, c. 5, 7, waar San Juan beweert dat 'toda alma que quiere subir a este monte a hacer de sí misma altar en el que ofreeza a Dios sacrificio de amor puro y alabanza y reverencia pura, que primero que suba a la cumbre del monte, ha de haber perfectamente hecho las dichas tres cosas' (nl. een allegorische interpretatie van het drievoudig bevel van Jahweh aan Jacob te Betel, Gen, 35, 2)? Is hier sprake van een berg en een altaar, nergens horen wij iets over armoede. Opmerkenswaardig is evenwel dat iets verder in de tekst bij de uitwerking van de derde *cosa* enkele affiniteiten met de hoofdthema van Cl. voor de dag komen.

(15) OPTATUS, *o.c.,* blz. 17 en ID., *In de schaduw van het kruis. Een synthese van de christelijke volmaaktheid volgens de leer van Hubertinus van Casale*, Mechelen, 1953.

Armoede is de *nietheyt* waarin men God vindt (Cl. 34/80); het verlangen van de ziel naar *nietheyt;* de mystieke ontbloting is armoede (Dr. All. 15/26); het thema van de goddelijke inwoning wordt uitdrukkelijk met het arm-zijn verbonden: in de armen van geest vindt God zijn rust (Dr. All. 15/26); het thema van de goddelijke inwoning wordt uitdrukkelijk met het arm-zijn verbonden: in de armen van geest vindt God zijn rust (Dr. All. 31/58; hs. nr. 137, fol. 114v-115v); op hun beurt leven de armen in de tegenwoordigheid Gods (Dr. All. 31/58, str. 5), in een *ontweten* (str. 9), als *wijseloos in een ontworden* (str. 12). Armoede is een *blootheyt boven verstande* (hs. nr. 137, fol. 114v-115v), en zij leidt tot de mystieke voltooiing bij uitstek, de verrijzenis:

> Met des'deucht onberoert,
> zult staen uut u gevoert,
> als vander doot, in my verresen,
> den ouden mensch' gestorven pur,
> zult eene nieuwe creatur',
> int cloosterken, myn uutghelesen,
> in all'oprechticheden wesen (hs. nr. 148, fol. 125r-v, str. 6)[16].

Net als de vernietiging is de armoede eveneens gave, begenadiging:

> Blootheyt des geests is uw' genaede,
> (ghy zyt die alleen kont, ontblooten mynen gront),
> die purheyt comt, van uw'weldaede,
> wilt ghy dat ic bloot voor u zy
> int'cloosterken, ontneemt my, my (hs. nr. 149, fol. 125v-126r, str. 6)[17].

Een definitief inzicht in Lucas' armoede-terminologie en haar verhouding tot de franciscaanse vroomheid en de specifiek mystieke literatuur biedt de reeds vermelde liederenreeks in Cl. (43/102-66/163). Hier vinden wij in extenso de armoede-idee uitgewerkt. De liederen worden ingedeeld in groepen die telkens voorafgegaan zijn door een korte verklarende prozatekst. Wij laten dus het best Lucas zelf over de opdeling van deze liederengroep aan het woord. De aanduiding van de vindplaats en de nummeringen zijn uiteraard van ons. Aansluitend bij de liederen over de gehoorzaamheid (35/85-42/99) schrijft Lucas[18]:

> Dat uyt volmaeckte ghehoorsaemheydt in t'Cloosterken volmaeckte Armoede des gheest gheboren wordt, om dat het eerste gebodt / d'welck is Godt lief te hebben uyt gheheelder herten, zielen, krachten, ende gheest / op het volmaeckste niet volbrocht en wordt, ten zy dat het al uyt het herte, ziele, krachten ende gheest zy, wat Godt niet en is die gheenen mede-gheselle toe en laet, maar alleen in Armoede des gheest ende in den blooten grondt der zielen woonen wilt.

(16) Bij PULLEN luidt het: ‘die daer sijn, dat haer niet (=niets) ghenomen noch ghegheven kan gheworden, die sijn met Christo verreesen ende volgen Hem in Sijn gloriose verrijsenisse’ - *Die Navolginghe Christi*, ed. A. Van Elslander, Gent, 1958, blz. 94, r. 119-122.

(17) Terloops wil ik erop wijzen dat ook in verband met de armoede Lucas' mystiek taalgebruik af en toe sporen vertoont van affectief hyperbolisme, dat sommige termen gaat ontwaarden. Over het verlangen naar de armoede luidt het: ‘De ziele wort *uut* haer *getogen,* / zy staet in een *verzyncken* zoet, zy is gebroken van gemoet...’ (hs. 125, fol. 104r-105r, str. 3). Het verlangen wordt uitgedrukt in extatische termen.

(18) Hij legt de tekst in de mond van de *Godt-ghenietende.*

Onmiddellijk daarop kondigt hij aan:

> Vijf trappen van Gheestelijcke Armoede oft inwendighe ontblootinghe in het Cloosterken.

- Der sinnen van uyt-ghestortheden op creatueren (43/102-47/111)
- Des herten van affectie tot creatueren (48/114-51/121)
- Der zielen van verbeeltheden der creatueren (52/124-60/147)
- Der krachten van besetentheden met creatueren (61/150-63/155)
- Des gheests van duysternissen door creatueren (64/157-65/160)[19].

De indeling beantwoordt volkomen aan het klassieke mensbeeld in de mystieke literatuur: het lichaam met de vijf zintuigen, het hart met de affecten of passies, de ziel met de drie vermogens of krachten, en de geest als eeuwigheidsbeginsel. De toepassing van de armoede op al deze domeinen van de menselijke persoonlijkheid is een procédé dat wel vaker voorkomt in de vroomheids- en inzonderheid de deugdenliteratuur. Niet het feit dat Lucas zo de armoede behandelt, is van belang, maar wel de betekenis die hij aan de armoede hecht. Het gaat over een *inwendighe ontblootinghe* en reeds in de liederen over de zintuigen noteren wij een uitgesproken mystieke belangstelling. De vijf zintuigen zijn *de poorten door de welcke alle hindernissen inde ziel quamen.* Het doel is de totale zelfontlediging. De armoede of de *ontblootinghe des ghesichts* maakt de ziel bekwaam

> Lief/ en Godt aenghenaem
> in blootheydt der ghedachten/
> In 's herten ledigheydt /
> In armoede der krachten
> Van sinnen af-ghescheydt...(43/102. str. 7)

te leven. Hetzelfde geldt voor de liederen over de *armoede oft ontblootinghe des ghehoors*, *des reucks*, *des smaecks*, *des ghevoelens.* De armoede van het *ghehoor* is een belangrijk onderdeel van de mystieke inkeer (44/105, str. 1), de *ontblootinghe des reucks* is een *ontweten*, een *vergheten* en een *verliesen* van *al wat buyten is* (45/207, slotstrofe). Wie arm is van *ghevoelens* kan *minnende den roep der minnen / onghevoelijck in natuer / vremt van sinnen ongheduer* in *die klaerheydt overpuer* verzinken (47/111, str. 7).

Het hele schema van de ontblotings- of armoedeleer van Cl. doet beslist aan de louteringsweg van Juan de la Cruz denken. Zowel in *Subida* als in *Noche oscura* geschiedt de mystieke opgang, in het eerste werk op een overwegend actieve en in het tweede op een overwegend passieve wijze, doorheen de nacht van de zintuiglijkheid en van de geest (i.c. het verstand, het geheugen en de wil). Hoe onoverzichtelijk deze geschriften en vooral dan de *Noche* ook mogen lijken, men kan moeilijk ontkennen dat dit schema aan de basis ligt van hun compositie[20]. Mag men het als een gemeenplaats beschouwen dat San Juan de ontbloting van smaak en zinnen een geestelijke armoede noemt[21] en spreekt over de con-

(19) 66/163 is een lied van verlangen naar deze totale armoede, gezongen door de *Godt-soeckende.*

(20) H. JOANNES van het KRUIS, *Volledige werken*, uit het Spaans vertaald...door J. a Cruce Peters en J.A. Jacobs, Hilversum-Antwerpen, 1963, blz. 500-501.

(21) *Subida*, boek III, 40, nr. 1: 'Porque muy poco caso hace Dios de tus oratorios y lugares acomodados, si, por tener el apetito y gusto asido a ellos, tienes algo menos de desnudez interior, que es la pobreza espiritual en negación de todas las cosas que puedes poseer'.

templatieve zuivering of geestelijke naaktheid en armoede van geest 'que todo aquí casi es una misma cosa'[22], dan valt het lastiger de onmiskenbare affiniteit van Lucas met de Spanjaard te ontkennen, wanneer wij de volgende trap van de *gheestelijcke armoede oft inwendighe ontblootinghe* uit Cl. nader onderzoeken. Men kan zich zelfs afvragen of er geen afhankelijkheid mee gemoeid is.

De *armoede des herten van affectie tot creatueren* is immers niets anders dan het zich losmaken van alle *onghereghelde passien*, de *blijschap* en de *droefheydt*, de *hoop* en de *vreese*[23]. Iemand die ietwat vertrouwd is met het oeuvre van de carmeliet zal zich onmiddellijk de talrijke passages herinneren waar in diens werken over de zuivering van de vier passies wordt gehandeld. Nu ben ik er mij terdege van bewust dat deze vier passies en affecten vooral sinds Boëthius en Augustinus in de filosofische en geestelijke literatuur schering en inslag waren geworden[24]. De vierdeling leest men al bij Plato en men kan ze noteren bij de Stoïcijnen, bij Cicero, Horatius, Vergilius, enz. Zij vindt haar bekroning in de officiële theologie bij Thomas van Aquino[25]. Blijkens *Subida*, II, 21, 8, schrijft de scholastisch geschoolde Juan de la Cruz haar aan Boëthius toe. Ook in de specifiek mystieke literatuur ontmoeten wij geregeld het viertal. In de bernardijnse school o.a. moeten de passies 'bekeerd' worden; de menselijke psychische beleving ervan dient a.h.w. opgetild door ze op God te betrekken[26]. De Rijnlandse mystiek kent ze eveneens[27] en Dionysius de Kartuizer heeft er een traktaatje aan gewijd, *De passionibus animae* genaamd[28]. In de zestiende -eeuwse Spaanse school zien wij ze ondermeer opduiken bij de ook hier te lande veel gelezen Alphonsus van Madrid[29]. Een preciese bronaanduiding voor Lucas' liederen over de armoede der passies is bijgevolg een gewaagde onderneming. Het lijkt aangewezen dat wij hierbij weer aan Canfeld denken. De auteur van de *Reghel* stelt de onthechting van de vier passies eveneens in evidentie en dan nog wel op een opvallende wijze. De tekst van Boëthius wordt er volledig weergegeven en in de Nederlandse vertaling berijmd tot:

(22) *Noche*, boek II, 4, nr. 1: 'Entendiendo ahora esta canción a propósito de la purgación, contemplación, o desnudez o probreza de espiritu, que todo aquí casi es una misma cosa...'.
(23) Cfr. de prozatekst die 48/114 voorafgaat. Dezelfde gedachte in Bl. R. 93/233, str. 1.
(24) AUGUSTINUS, *De civit. Dei*, XIV, cap. 9, BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, I, 2, metr. 7: 'gaudia pelle, pelle timorem, spemque fugato, nec dolor adsit' (P.L. 63, 656-658).
(25) *Summa Theol.*, I, II q. 23, a. 4 en q. 25 a. 4.
(26) BERNARDUS, *In capite Jejunii*, Sermo 2, 172D-173A. Vgl. N. DE PAEPE, *Hadewijch. Strofische Gedichten. Een studie van de minne...,* Gent, 1967, blz. 292. Bij Bernardus luidt het viertal evenwel: *amor*, gaudium, timor, tristitia.
(27) In de 17e-eeuwse editie van TAULERS sermoenen door J. de Lixbona: *Op den feestdagh van S. Andries Apostel* en *Op den derden Sondagh naer Paeschen*, een preek die aan Eckhart wordt toegeschreven.
(28) Georg HEIDINGSFELDER, *Das Opusculum*, '*De passionibus animae*' *Dionys' des Kartäusers - Festgabe Clemens Bäumker zum 70. Geburtstag*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Supplementband II), Münster/Westf., 1923, blz. 225-269.
(29) *Arte para servir a Dios*, VIe artikel. Cfr. vol. I, blz. 154. Ook aan andere auteurs die de bloei van de Spaanse mystiek hebben ingeluid is de voorstelling van het affectieve leven door het viertal goed bekend. Zo o.a. aan Francesco de OSUNA [*Tercer Abecedario espirituale* (Nueva Bibliotheca de Autores Españoles, Escritos misticos españoles, t. I), Madrid, 1911, A, III, 328 b] en Bernardinus de LAREDO [*La subida del Monte Sion* (Bibl. Aut. Grist., nr. 44, dl. II), Madrid, 1948, III, cap. 13].

Indien ghy begheert
Die waerheyt te aenschauwen
Met klaeren lichte; weert
Hope van licht betrauwen /
Schout droefheyt t'allen tijden /
Verjaeght ijdel vreese /
Die blijschap set besijden (I, cap. XVII, ed. 1623, blz. 185).

Toch kan ook Juan de la Cruz als voorbeeld voor Lucas in aanmerking komen. In verband met de vernietiging hebben wij in Cl. al affiniteiten met de juanistische *Nada*-leer vastgesteld. Ook in het handschriftelijk ontwerp van deze bundel herkennen wij iets dergelijks: de ontbeelding, voor Lucas een der belangrijkste aspecten van de armoede, wordt er op de wijze van San Juan uiteengezet (hs. nr. 155, fol. 130v-131v). Eerst beklemtoont de dichter het belang van de beeldeloosheid, die van ieder verwacht wordt, die zich op de mystieke weg (het *Cloosterken*) mag begeven:

2

wat beelt ghy tegen comt, met onverbeeldt gemerck(30)
int'kloosterken moet staen, boven der zinnen werck.

3

Wat ghy beneden raeckt
voor dien tyt altoos(31)
dat boven beelden maect
en zy niet formeloos,
daer nochtans alle beelt, int kloosterken vergaen
moet, voor den tyt dat ghy t'habyt moocht nemen aen(32).

4

Aen onverbeeltheyt leyt
datmen t'habyt hier draecht,
ziet of ghy zyt bereyt
tot het kleedt, dat ghy vraegt,
ziet of het uut u staet, al wat ic niet en ben,
ziet of ghy onverbeelt, woont in het cloosterken.

Waarin de toestand van onverbeeldheid bestaat, valt moeilijk uiteen te zetten. Het is een bijzondere ervaring, een *bevijndeniss*' (str. 5), en men behoudt ze het best door een voortdurend op God gerichte inkeer:

6

Siet waer uw'ooge staet,
blyft in den innekeer,
ende my gaede slaet
zonder te zien ijet meer:
beelt is, al wat meer is...

(30) *Godt-soeckende* is zopas in het Cl. *ingelaeten.* God spreekt. De onverbeeldheid is de conditio sine qua non voor de kleding. Vgl. *Subida*, I, c. 5, nr. 7.
(31) *dien* is tweesyllabisch te lezen.
(32) In het handschrift is *hebben* doorgehaald, erboven staat *nemen.*

Dan volgen de typisch juanistische strofen:

7

Staet als in eenen nacht
daer nergens op t'gesicht'
en weet te nemen acht
noch het gemerck en sticht,
int cloosterken ontformt, u formen allegaer,
al of het wezen all', geheel ontworden waer'.

8

Die duysternisse wilt
die u, van u vervremt,
die uwen geeste stilt,
die u, u beelt ontnemt...

De nacht is een van de meest markante symbolen van San Juan. Lucas lijkt zich bij zijn eerste ontwerp van Cl. tot de Spaanse mysticus gewend te hebben(33). De ontbloting van de vier passies zou dus niet de enige juanistische kentrek zijn die wij in de liederen van *Cloosterken* kunnen onderkennen. De context, d.w.z. de opbouw van de armoede-reeks in Cl. is juanistisch. Van de mystici die tijdens de eerste helft van de zeventiende eeuw werden gelezen, legt geen enkele zoveel en zozeer de klemtoon op de onthechting van de vier passies als de Spanjaard(34). Zowel bij hem als bij Lucas, maakt deze bevrijding, net als de armoede van de zintuigen, een essentieel punt uit van de weg naar de mystieke voltooiing. De behandeling van de vier passies wordt zelfs als een belangrijk compositie-element van de *Subida* aangekondigd (III, c. 16), maar na de uitvoerige beschouwing over de vreugde, houdt het werk plotseling op, zonder dat de schrijver het plan van zijn betoog helemaal heeft uitgewerkt(35). Uit de uitvoerige inleiding in het bewuste 16e hoofdstuk en de talrijke teksten, die ook elders over de zuivering van de hartstochten handelen, zijn wij echter voldoende over diens opvattingen ingelicht:

(33) Men beklemtoont tegenwoordig zeer graag S. Juans afhankelijkheid van Tauler op dit punt (L. COGNET, *o.c.*, blz. 138 e.v. en J. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 105-116 alwaar uitvoerige bibliografie). De resultaten van het onderzoek terzake mogen nu definitief heten. Blijft dus nog de vraag of Lucas hier niet gewoon - zoals in zoveel andere liederen - op Tauler teruggaat? Deze mogelijkheid is, mij dunkt, niet erg groot. Juan de la Cruz gebruikt het woord 247 maal, en het droeg tijdens de zeventiende eeuw, waar het trouwens steeds met zijn naam werd verbonden (o.a. SANDAEUS, *o.c.*, blz. 289, ZACHMOORTER, *o.c.*, I, c. 2, blz. 21; c. 21, blz. 265; II, c. 7, blz. 105) steeds algemener de bijzondere betekenis waarmee de carmeliet het in de mystieke literatuur lanceerde. Tauler, die ongetwijfeld vaak en met nadruk gesproken heeft over de zielstoestanden, die San Juan als 'donkere nachten' heeft bestempeld, heeft een paar zeldzame keren daarvoor hetzelfde woord gebruikt: in een preek over de wonderbare visvangst, en wel als mystiek-tropologische verklaring van Lucas V, 5 (zij hadden de hele nacht niets gevangen), en in het bekend sermoen voor het feest van verscheidene martelaren (Vetter, 57, de Lixbona, blz. 395, ed. 1707) wordt de beroving van troost in dorheid en het inwendig martelaarschap een 'duistere nacht' genoemd. Bij Lucas ontbreekt - wat trouwens voor zijn hele oeuvre geldt - de dimensie van de verschrikkelijke verlatenheid, waarover, met zovele mystici, o.a. Hadewijch (16e mengeldicht) en Jan van Leeuwen (L. REYPENS, *La nuit de l'esprit chez Ruusbroec, - Etudes Carmelitaines*, XXIII, (1938), blz. 75-81 en A. AMPE, *De ootmoed en de loutering bij Jan van Leeuwen*, O.G.E., XXXIII, (1959), blz. 225-290) op een indrukwekkende wijze getuigenis hebben afgelegd, niet in het minst Juan de la Cruz. Toch heeft Lucas het over een ervaring, een *bevijndeniss'* van de *nacht,* die ontblooting, inzonderheid ontbeelding betekent (vgl. *Subida* II, 1.1; 24, 8 - vgl. ook (39)). Toegegeven moet worden dat San Juans 'nacht' voor het overige in Lucas' oeuvre weinig sporen heeft nagelaten. Bij Zachtmoorter leest men een gelijkaardige tekst; daar wordt uitdrukkelijk naar Joannes a Cruce verwezen *(Noche,* 1, 10 en 12 en 11, 4): *daerom ghelijck al dese natuerlijcke kennissen t'helemael moeten verduystert wesen*, zo moet ook de ziel in de bevoelijke aspecten van haar liefde helemaal 'uyt-ghedrooght' zijn, *soude sy eens t'helemael in Godt overformt worden / soo seer wel den salighen Joannes vanden Cruyce dickmaels leert (o.c.*, II, c. 7, blz. 103). Lucas gebruikt bovendien het woord *nacht.*

(34) *Subida*, I, c. 13, 5; II, c. 21, 8; III, c. 16, 2-6; III, c. 17. *Noche*, I, c. 13, 15. *Cant.* str. 21, 4, 9, str. 26, 18, 19, str. 28, 4.

(35) Ook van de viervoudige onderverdeling die hij in III, 35 aangeeft (soorten van genotvolle geestelijke goederen) heeft S. Juan nog slechts twee punten behandeld.

> De vier passies regeren meer in de ziel en bestrijden haar meer naarmate de wil minder krachtig in God gevestigd is en meer afhankelijk is van de schepselen. Want dan verheugt hij zich zeer gemakkelijk over dingen die geen vreugde waard zijn; dan hoopt hij op iets dat nergens toe dient; dan is hij bedroefd over iets waarover hij zich misschien zou moeten verheugen; dan vreest hij waar niets te vrezen is(36).

Het stellen van de slecht gerichte passie tegenover de ware vreugde, hoop, vrees en droefheid, maakt precies het onderwerp uit van de vier liederen in Cl. Ook bij Lucas gaat het niet om een uitschakeling van het affectieve leven in de mens, maar om de *IJDEL blijdschap, droefheydt, hoop, vreese.* De aardse vreugde is te *slecht* (eenvoudig, oppervlakkig) en te *onoprecht* (48/123, str. 6). *Mijn hoop voort eeuwelijck / op gheen aertrijck maer eeuwelijck in u /sal rusten overbly* roept de *Godt-ghenietende* tot God (50/119, str. 2). God is *der blyschap eyghen stede* (49/117, str. 6), daarbuiten is niets dan droefheid (str. 4). De *vrees naer de natuer* is een *droeve wonde* die de ziel van God afhoudt (51/121, str. 1); pas in God kan zij de vrees door liefde overwinnen (str. 3).

> De ziel vindt slechts vreugde in God, op niets hoopt zij tenzij op God, zij vreest dan alleen God, en haar droefheid is helemaal volgens God

luidt het bij S. Juan(37).

De daaropvolgende trap handelt over de *armoede die gheleghen (is) in ontblootinghe van alle verbeeltheden hoe edel dat die oock zijn moechten.* Ook Juan de la Cruz onderscheidt, naast de vier passies en de vijf zintuigen, nog het verbeeldingsvermogen en de fantasie, die hij de twee innerlijk-lichamelijke zintuigen noemt(38). Alle beelden moeten uit de ziel verwijderd worden wil zij tot de goddelijke vereniging geraken(39). Blijkt derhalve ook deze trede een onderdeel van de juanistische *Subida* van de louteringsberg, inhoudelijk wendt Lucas zich hier echter naar de Rijnlandse en Nederlandse traditie. De negen *verbeeltheden* waarvan de volmaakte arme zich zal dienen los te maken zijn:

1) Voorleden sonden/om berouw te scheppen (52/124)
2) Alle deughden /om die te oefenen (53/127)
3) D'leven der Heylighen/om daer door verweckt te worden (54/130)
4) D'lijden Christi/om te volghen (55/132)
5) De edelheydt der zielen/om waer te nemen (56/134)
6) De weerdigheydt des H. Sacraments/om devoot daer toe te zijn (57/137)
7) De vereeninghe van de Godtheyt met de menscheyt om van Godts goetheyt te verwonderen (58/140)
8) De H. Drijvuldigheyt om in liefde te versincken (59/143)
9) Het Goddelijck Wesen om over al tot Godt aendachtigh te zijn (60/147).

(36) *Subida*, III, cap. 16, 4, 'Estas cuatro pasiones tanto más reinan en el alma y la combaten, cuanto la voluntad está menos fuerte en Dios y más pendiente de criaturas. Porque entonces con mucha facilidad se goza de cosas que no merecen gozo, y espera lo que no aprovecha, y se duele de lo que, por ventura, se había de gozar, y teme donde no hay qué temer'.

(37) *Cant.* (2e red.) str. 28, 4: 'porque no se goza sino de Dios, ni tien esperanza en otra cosa sino en Dios, ne teme sino sólo a Dios, ni se duele sino segun Dios...'.

(38) *Subida*, II, 12, 3: 'Porque el uno (nl. het verbeeldingsvermogen) discurre imaginando, y el oltro forma la imaginación o lo imaginado, fantasiando'.

(39) *Subida*, II, 12, 3; III, 12, 3; 13, 1.

Vervuld van een voorstelling of begrip is de ziel verhinderd en onbekwaam God direct *(eenvoudigh, simpel)* te ervaren. Hoe edel een beeld of een gedachte ook zijn, zij zijn steeds een hindernis, een nevel die de ziel van haar God scheidt. Een enkel beeld volstaat om de ontlediging die een onvoorwaardelijke eis is voor de hoogste mystieke vereniging, ongedaan te maken. Elk beeldrijk kennen is immers een vorm van kennis die haar oorsprong en grondslag vindt in de zintuigelijke ervaring. Het afwijzen van elke beeldelijkheid in de hoogste contemplatie, die *immediata* of *zonder middel* zijn moet, ligt in de verlenging van de zuivering van de zintuigen, zoals Juan de la Cruz vaak herhaalt(40).

Voor deze trap van zijn armoede-leer gaat Lucas nu een beroep doen op de zgn. *Institutiones Taulerianae,* in het Nederlands beter bekend als het *Merch der sielen* in de vertaling van Antonius van Hemert(41). Niet zozeer de ontdekking van deze bron is van belang als wel de bijzondere gelegenheid die hier wordt geboden om vast te stellen hoe Lucas bij de compositie van zijn bundel te werk gaat. Een duidelijker geval van eclectisme kan men zich moeilijk voorstellen. Mede of zelfs vooral aanleiding tot Lucas' keuze is zeker het feit dat de *Institutiones* deze onverbeeldheid als een *armoede des gheests* voorstellen. De bewuste passus genoot trouwens in de zeventiende eeuw een ruime bekendheid en niemand minder dan Maximilianus Sandaeus heeft hem in zijn *Pro theologia mystica clavis* opgenoemen(42). Dit betekent noch min of meer dat de passus bij de systematici van de mystieke theologie klassiek was geworden! Dat Lucas hem voor zijn liederen over de armoede heeft gebruikt, moge bovendien nog eens illustreren hoe sterk hij op de inlandse mystiek was georiënteerd. Mogen wij zijn kennis van de Spaanse mystiek en inzonderheid van Juan de la Cruz, zeker niet oppervlakkig noemen, het blijkt toch nergens mogelijk bij de carmelitaanse mystici een tekst aan te tonen die op een even duidelijke (i.c. haast textuele) wijze door Lucas werd overgenomen. Deze opsomming is ook in het middelnederlands bekend, en theoretisch is het mogelijk dat de kapucijn ze daar vandaan had. De populariteit van de *Institutiones* en de relatief kleine verspreiding, die de tekst vooral pas vanaf de zestiende eeuw lijkt te hebben gehad(43), maken zulks evenwel zeer hypothetisch.

(40) *Subida,* II, c. 12, 1-2.

(41) Cfr. A. AMPE, *Een kritisch onderzoek van de 'Institutiones Taulerianae'* - O.G.E., XL (1966), blz. 167-240.

(42) Keulen, 1640, blz. 241.

(43) R. LIEVENS noteert zijn aanwezigheid in het handschrift Everts *(De mystieke inhoud van het handschrift Dr. P.S. Everts*, in *Leuvense Bijdragen*, LI (1962), blz. 1-33). Hij geeft hem volledig uit, en drukt hem af naast hs. Keulen, Stadtarchiv G.B. 4^{o} 32, fol. 18'-20, waar dezelfde passage voorkomt (K. MENNE, *Deutsche und niederländische Handschriften*, Köln, 1937, blz. 134). Dit laatste handschrift dateert echter al uit het begin van de 16e eeuw. Uit dezelfde eeuw stamt Hs. Gent, Universiteitsbibliotheek, 1351, waar de tekst op fol. 220r-224r voorkomt (A. AMPE, *o.c.,* blz. 201 en L. VERSCHUEREN, *Spieghel der Volcomenheit,* I, blz. 87). Wat betreft het auteurschap heeft A. Ampe *(ibidem,* en O.G.E., XL, (1966), 163-165) aan Willem Jordaens gedacht. Doorslaggevend zijn de argumenten die hij voor dit auteurschap aanbrengt evenwel niet. Het mag zeer opmerkenswaardig heten dat Juan de la Cruz aan hetzelfde hoofdstuk van de *Institutiones* schatplichtig is *(Subida,* II, c. 13, 1-4), maar hij behandelt enkel de kentekenen die in een geestelijk mens aanwezig moeten zijn, wil deze te weten komen wanneer het nuttig is de overweging en het redeneren achterwege te laten en over te gaan naar de toestand van beschouwing (En que se ponen las señales que ha de haber en si el espiritual por las cuales se conocza en qué tiempo le convenie dejar la meditación y discurso y pasar al estado de contemplación'). De opsomming van de beelden die de mens ten gepaste tijde moet verlaten geeft hij evenwel niet. Hieruit blijkt nog eens hoe belangrijk de bewuste passage uit de *Institutiones* wel geweest is. Vgl. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands,* blz. 124 e.v. Lang voor de huidige wetenschap heeft M. ZACHMOORTER al deze overeenkomst van Juan met de *Institutiones* vastgesteld *(o.c.,* II,

Hoe wordt de *ontblootinghe van alle verbeeltheden* in de *Institutiones* nu voorgesteld[(44)]? Aanleiding tot het kapittel is de quaestio *oftmen alle beelden mach oorlof geven / ende met blooten gemoede Godt aenhanghen.* De titel luidt: *Van beelden die wy bedencken sullen, ende hoemen alle beelden oorlof geven, ende tot armoede des gheests comen sal.* Het antwoord luidt als volgt:

> Men mach de beelden oorlof geven in tweederley manieren. Trouwelijck ende oock schadelijck / dat is als ick alle goede beelden oorlof geve / eer dat ick haer kenschap hebbe / soo hebbe ick die sottelijck ende schadelijck oorlof gegeven. Waerom? Want my daer mede die waerheyt ontwijckt / die my een jeghelijck goet beelt soude gheteeckent hebben. Welck zijn die aldernutste beelden die eenen mensche hebben mach?
> Dat is dat een mensche recht bekenne met hertelijcken rouwe ende volkomen afkeer sijn voorgaende sondich leven.
> Dat ander is / dat hy leert bekennen / dat leven ende die leere ons Heeren Jesu Christi. Dat derde beeldt is / dat hy leert bekennen ons Heeren lijden en sijn doodt uyt grooter liefden/dit zijn die aldernutste beelden.
> Want gheen mensche en can tot groote dingen nimmermeer gewasschen / hy en hebbe eerst deze beelden wijsschelijcken door gegaen.
> Welck zijn nu de alder-edelste beelden?
> Dat hem den mensche keert op de hooghe vereeningen der menschelijcker ende Goddelijcker natueren.
> Dat tweede op den edeldom / ende op de rijckheyt sijns selfs geests oft ziele.
> Dat derde op het weerdigh lichaem ons Heeren.
> Dese dry beelden wel doorsien soo zijn dit die alder-edelste beelden.
> Welck zijn die alder-puerste beelden?
> Dat eerste is / dat hem een mensche keert op de heylighe Drijvuldigheyt der dry Persoonen.
> Dat tweede is / dat hem een mensche keert ghelijck den Sone uyt den Vader eeuwelijck geboren wort / ende inblijvende is. Ende van hen beyden den heyligen Geest uytgaende is. Ende van hen beyden den heyligen Gheest uytgaende oock inblijvende is.
> Dat derde is / dat grondeloose weselijck eenvuldich wesen der Godtheyt.
> Dit te overdencken soo verre als-men mach / dat zijn de alder-puerste beelden.
>
> Waerom salmen alle beelden oorlof geven? Want sy en zijn niet dan eenen wegh tot de bloote waerheyt. Sal ick nu tot de bloote waerheyt comen / soo moet ick den wech oorlof geven ende alle goede beelden

c. 4, 50-51 en I, c. 21, blz. 256, en 264-265). Zachmoorters belang voor het bronnenonderzoek van Juans werken verdient een onderzoek.

(44) Wij gebruiken de Nederlandse vertaling die de augustijner kanunnik Antonius van Hemert († 1560) in 1556 te Antwerpen liet verschijnen als *Het Merch der Sielen.* Deze vertaling kende een groot succes (Antwerpen, 1563, 1607, Brugge, 1623, Antwerpen, 1643, 1707). Zij wordt uitdrukkelijk in de getuigenissen over de kapucijnenvroomheid vermeld (cfr. vol. I, blz. 155, 159, 162). Wij hebben voor ons liggen de editie van 1707 die weinig of geen verschillen vertoont met de uitgaven uit de zeventiende eeuw (Cfr. L. VERSCHUEREN, *Antonius van Hemert,* O.G.E., VII, (1933), blz. 405-422, inzonderheid 417 e.v.). De bewuste tekst over de ontbeelding komt bij van Hemert voor als caput 34, terwijl hij in de Duitse editie van Petrus Noviomagus (1543) en de Latijnse vertalingen daarvan door Surius (1548) als caput 35 wordt aangetroffen.

doorgaen in rechter ordinantien / vanden nedersten tot den middelsten
ende oppersten / alsoo dat my geen waerheyt en ontgaet. Want

> dit dat edelste werck een is / die een mensche hier gewercken can / vernuftelijck gewandelt te worden in edel beelden. Waer by[45] salmen nu bekennen wanneer men dese edele beelden sal oorlof geven / datmen die niet te vroech oorlof en geve / ende datmen oock niet te lange op en blyve! Dat gheschiet aen dry dingen.
> Dat eerste is / als ghy alle dat ghy oyt hoorden oft verstont met een verdrietelijckheyt aensiet.
> Dat tweede is / dat ghy nimmermeer hooren oft verstaen en moocht dat u eenigen lust in brenght.
> Dat derde is / dat ghy eenen wasschenden honger ende jammer in u vint nae den goede / dat ghy niet vercrijgen en mocht / seggende: Heere ick en mach niet voorder / dat bidden is mijne / dat geven is sijne. Dit sijn die dry teeckenen die de edele beelden ende wercken oorlof geven mogen ende sullen.
> Waer op staet nu den gheest als hy alle beelden oorlof ghegeven heeft?
>
> Hy staet ganschelijck bloot op niet / ende stont hy op jet / dat moeste een beelt zijn.

Het valt direct op dat de opsomming van Lucas niet helemaal met die uit *Merch der sielen* overeenkomt. Daar de andere tekstgetuigenissen met inbegrip van de latere *Pro theologia mystica clavis* van Sandaeus met de *Institutiones* eensluidend zijn, zullen deze afwijkingen wel op rekening van Lucas moeten geschoven worden: zij zijn trouwens niet van die aard dat ze diens afhankelijkheid zouden kunnen in twijfel trekken. Net als de auteur van het ps.-Tauleriaans verzameltraktaat gaat Lucas bij de voorstelling van deze armoede zeer behoedzaam te werk. Waar zijn bron het heeft over *aldernutste, alder-edelste* en *alder-puerste beelden* en het *oorlof-geven* aan bepaalde psychologische voorwaarden verbindt, geeft Lucas blijk van dezelfde voorzichtigheid, - een voorzichtigheid die in het tijdperk van quiëtistische verdachtmaking waarin hij leefde, dringend was geboden. Dit wordt niet alleen weerspiegeld in de behoedzame formulering[46], maar ook in de opbouw van de liederen, die telkens als een tweeluik zijn opgevat. Eerst wordt de waarde van het bewuste beeld uitvoerig bezongen, een tweede deel stelt dan de eis van de totale *onverbeeltheydt.* In een typisch zeventiende-eeuwse didactische formulering, die al even verhelderend als vereenvoudigend werkt, rijmt Lucas:

> Godt was mijn sted' / de beelden straten:
> K'moest dan om heel in Godt te gaen/
> Als die om t'stadt verlaet de baen /
> Om t'Cloosterken de beelden laten (58/140, slotstr.),

waarmee hij duidelijk aan de tekst uit het *Merch der Sielen* herinnert:

(45) Vanaf hier neemt, zoals gezegd, ook Juan de la Cruz de tekst van de *Institutiones* over. Cfr. noot 43.

(46) De slotstrofe over de *armoede...aengaende de verbeeldtheyt vande weerdigheydt des H. Sacraments* (57/137) (bij ps. Tauler het beeld van het *weerdigh lichaem ons Heeren)* klinkt voorkomend correctief:

> Niet dat die spijs my kost beletten /
> Die my oprecht in Gode brocht /
> Maer dat ick moest d'beeldt uyt my setten /
> Die d'onverbeeldt klaer wesen socht...

Want sy en zijn niet dan eenen wegh tot de bloote waerheyt...
Sal ick nu tot de bloote waerheyt comen / soo moet ick den wech oorlof geven...

Bij de psychologische voorwaarden voor het beoefenen van de *volmaeckte armoede der zielen* die de ontbeelding is, blijft Lucas, op één uitzondering na[47], niet stilstaan. Precies wat een Juan de la Cruz in deze tekst zo had geïnteresseerd, lijkt Lucas onverschillig te laten. De armoede van *verbeeltheden* wordt voorgesteld als een radicale vereiste zonder meer.

De reeks beelden heeft bij Lucas enigszins een ander uitzicht. Bij de kapucijnse mystici, die vooral aandacht hadden voor het aspect absolute onthechting in het mystieke leven, verwekte de problematiek over de ontbeelding een zeer grote belangstelling. Het is dan ook niet te verwonderen dat zij deze kwestie enigszins gingen uitdiepen binnen het kader van hun eigen vroomheidsidealen.

Canfeld verwerpt eveneens een aantal beelden:

> hoe subtijl ende edel die oock zijn / t'zy van den wille Godts / t'zy van de Godtheydt/t'zy van haere moghentheyt / wijsheydt oft oock van die eenicheydt Godts / H. Drijvuldicheyt oft goddelijck wesen / jae selfs al waer het van desen wesentlijcken wille; want alle dierghelijcke beelden / hoe Godtformich die oock schijnen te wesen/en zijn Godt selve niet / den welcke geen beeldt oft ghedaente en heeft[48].

Hij maakt echter een uitzondering voor het *beeldt van die H. Passie ons Heeren,* wat aanleiding is tot een van de opvallendste eigenaardigheden van zijn *Reghel,* en meteen van de kapucijnse vroomheid uit de 17e eeuw. In hoever Lucas, die de ontbloting van dit beeld voorhoudt, van deze vroomheid afwijkt, behandelen wij bij de bespreking van de christologische aspecten van zijn oeuvre (hoofdst. VIII).

Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch beklemtoont dat ‘alle beelden beletselen’ zijn; hij behandelt de ontbeelding in zijn hoofdstuk over het *bloot geloove,* één van de vier compositorische pijlers van *Het Ryck Godts in der zielen*[49]. Specifiëren doet hij echter niet. De fase van het *bloot geloove* (een opvallend juanistisch element in het werk van de Bosschenaar) concentreert zich vooral op het verstand, dat zich in zijn geloofsakt niet langer meer mag bedienen van kenbeelden, die door abstractie uit het zintuigelijke gevormd zijn: de passieve mystieke Godstoekeer moet geschieden onder invloed van een geestelijk licht, dat de natuurlijke werking van de vermogens vervangt. In dit verband heeft hij het ook over *armoede* en *afgescheydentheydt*[50].

(47) Over het beeld van de vroegere zonden luidt het:

> Ick sagh dat in die stede
> Daer't al puer waerheydt was (cfr. formulering van de *Institutiones*)
> Het beeldt der duysterhede
> Gheensins en quam te pas (52/124, str. 7).

De ziel neemt dus geen genoegen meer met het beeld, waarmee één van de voorwaarden is vervuld.

(48) *Reghel,* dl. III, cap. X, nr. 3 (ed. 1659, blz. 377).

(49) Cap. XIV (aanvang) (ed. 1659, blz. 113): ‘Daerom leert seer wel den H. Bonaventura, dat voor de ziel die naer de waerachtige vereeninghe met Godt staet / alle Beelden / beletselen zijn; ende noemtse smetten oft vlecken. Ende over sulcks waerschouwt ende vermaent hy de ziel / dat d'ooghe des verstandts gantsch uyt-gedaen ende verblindt moet wesen / ende dat sy haer moet te vreden houden / met het bloot geloove / 't welck Godt goddelijck neemt / ghelijck hy is in sijn selven’.

(50) Cap. X, (ed. 1659, blz. 139).

Michiel Zachmoorter neemt het op tegen hen

> die op-tijghen aen de menschen die 'tgheestelijck leven volghen, datse de heylighe Beelden ende de Passie ons Heeren versmaden, om datse tot het schouwende leven ghenoodt zijnde die meditatien achterlaten.

Zij hebben *onsprekelijck onghelijck.* Hij vermeldt als te verlaten beelden, de gedachte aan de H. Drievuldigheid en de Passio Christi. Hij steunt hierbij uitdrukkelijk op Bonaventura en Herp, en beroept zich op de *H. Kercke die dese Doctoren approbeert / ja inde druckerije van den Paus doet drucken / ghelijck het cortelinghe geschiedt is*(51).

Bij Constantinus van Barbençon, die zelfs de gelijkenissen uit zijn *Sentiers* weert, treffen wij de twee beelden aan waarmee Lucas de reeks van de *Institutiones* heeft uitgebreid nl. het beeld van het leven der heiligen en van deugden(52). Wij willen overigens geenszins insinueren dat C. van Barbençon hierin Lucas zou hebben beïnvloed, maar evenals bij zijn medebroeders staat bij hem de vrijwording van alle beelden, hoe edel die ook zijn, centraal.

De *ontblootinghe der zielen aengaende de verbeeltheden der deughden* (53/127) is trouwens een overbekend thema in de mystieke literatuur. Haast alle mystici waarschuwen tegen het gevaar, dat elke mens bedreigt die naar de zedelijke volmaaktheid streeft om God en dat erin bestaat dat hij bij die volmaaktheid blijft stilstaan, ofwel omdat hij zijn einddoel bereikt meent, ofwel omdat hij zich door het subtiele spel van de hoogmoed niet van zijn verworven deugdzaamheid kan losmaken. De beoefening van de deugd is in die zin een beeld dat de onmiddellijke Godsschouwing in de weg staat:

> Soo sal-men de deughden arm zijn / dat is / dat hem den mensch in alle deughden soo gansch uyt-ghewrocht heeft / dat hy dat beeldt alder deughden verloren heeft / ende dat hy die deught niet meer en heeft inden toe-val; maer wel in dat wesen: ende niet in menighvuldigheyt; maer wel in eenicheyt: ende dat hy in eenicheyt, die die deught werckt. Ende alsoo en is die deught niet creatuerlijck; maer wel Goddelijck.

Deze Eckhartiaans klinkende tekst is afkomstig uit de Nederlandse vertaling, die de kapucijn Gabriël van Antwerpen in 1631 van de ps. Tauleriaanse *Nachfolgung des Armen Lebens Christi* maakte(53). De passus is merkwaardig omdat hij - net als de *Institutiones* - de beeldontlediging als *armoede* voorstelt. Het lijkt er derhalve erg naar dat Lucas erdoor geïnspireerd is:

> K'moest staen vol deughden / en gaen altoos
> In des deuchts wesen deuchts beeldeloos (str. 6)(54).

(51) *Bruydegoms Beddeken,* dl. II, cap. VI (ed. 1628, blz. 75 e.v.). Bedoeld zijn de uitgezuiverde Latijnse Herp-uitgave uit 1586 en de editie van Bonaventura op last van Sixtus V, (1588-1599). Zie ook I, cap. XX (blz. 241 e.v.) waar hij naar Dionysius verwijst, die wij de vader van de ontbeeldingsmystiek kunnen noemen.

(52) *Secrets Sentiers*, dl. II, c. 3 en 6. Vgl. ook nog *Beworp*, (ed. STRACKE), blz. 47, nr. 5, blz. 54, nr. 18 en blz. 56, nr. 24.

(53) Boek I, cap. 1, 7.

(54) De tekst geeft *weeldeloos*, wat kennelijk een zetfout is.

L. Cognet heeft in deze tekst van de *Naer-volghinghe* ‘une curieuse nuance pré-quiétiste’ gelezen[55]; zoiets is voor discussie vatbaar[56], maar Lucas behandelt de materie toch met omzichtigheid:

> K'en moecht gheen deughden oyt achterlaten /
> Om in te raken tot Godts aenschijn /
> Der deughden beelden die mij besaten /
> Ick nochtans moeste verledight zijn...(slotstr.)[57].

(55) *Introduction aux mystiques rhéno-flamands,* blz. 215. Een voorbeeld van een dergelijke interpretatie is de zesde van de *Diez Lamentaciones* van Gracian. In de vertaling van Alamo, *o.c.*, blz. 201: ‘et ainsi ils disent que l'âme qui veut être parfaite doit abandonner toutes les choses et oeuvres sensibles, même les vertus...’ waarop de auteur van de *Apologia* gevat antwoordt dat in de *via contemplativa* de ziel zich ook van de deugd moet losmaken omdat God boven de deugd verheven is: Hij kan niet tot de deugd herleid worden (ed. ORCIBAL, blz. 160, correction 11). Vgl. R.W. I, 232-234.

(56) Het werkje werd in elk geval door de tegenstanders van de kapucijnen, bij wie het zeer geliefd was, op deze wijze geïnterpreteerd. Bij nader toezien blijkt de auteur van de *Naer-volghinghe* erg bekommerd om de ortodoxie van zijn beweringen. Als tijdgenoot van Tauler wil hij zijn leer veilig stellen tegen de gevaren die van sommige opvattingen van de begaarden en andere broeders van de vrije geest uitgingen. De ware armoede leidt tot de geestelijke vrijheid (B.I, cap. III-IV), maar deze vrijheid stelt de mens niet buiten de gehoorzaamheid aan de geboden, ook die van de kerk. Ook Ruusbroec spreekt in navolging van de *Epistola* van Willem van St.-Thierry over het leven van de vromen in dienst van God boven deugden uit (R.W. III, blz. 27 en 266).

(57) Deze omzichtigheid heeft trouwens niet kunnen beletten dat een dergelijke voorstelling van zaken bij de aanvang van de achttiende eeuw, toen de twisten over het quiëtisme een nieuw hoogtepunt bereikten, als heterodox werd aangezien. In een van zijn bundels *Gheestelycke T' Samen-spraecken* heeft de strijdvaardige dominicaan, Thomas Dujardin, haar als een *dolinge* van Michael de Molinos streng afgewezen. Het mag merkwaardig heten dat de bewoordingen van Dujardin opvallende reminiscenties aan de reeks van Lucas bevatten (wij cursiveren):

> ‘My is lest-mael in handen gekomen een seker schrift, het gene aen verscheyde geestelijcke Vrouw-persoonen was uytgedeelt’ als behelsende, soo sy meynden, ende hun was wysgemaeckt, veele schoone ende volmaeckte leeringen, onder de welcke dese eene was: dat de volmaecktheydt bestaet in eene volkomen opschorsinge van alle inwendige werckelijckheydt, om dat alle geschaepen werckinge soo van het verstandt, als vanden wille, hoe volmaeckt dat sy oock zijn, vermiddelen, ende beletten de volmaeckte vereeninge vande Ziele met Godt. Ende daerom dat men niet en magh willen, hoe volmaeckt, hoe heyligh, ja hoe goddelijck het oock soude mogen wesen. By exempel: het is eene heylige saeke te willen Godt liefhebben, te willen gelijck-formigh zyn met den wille van Godt, te willen Martelaer sterven voor het Christen Geloove, te willen wandelen in alle sorten van deughden etc.
> Daer-en-boven dat het verstandt ende Memorie moet ydel wesen van alle aenhangende gedachten, ende van alle verbeeltheden, *hoe edel dat die souden mogen wesen.* Ende dat soodanigh, datmen niet en *magh peysen op sijne voorleden sonden, om leedtwesen daer over te verwecken, noch op de Passie Jesu Christi, om die na te volgen, noch op de schoonheydt, ende weerdigheyt der Ziele, om voor die sorge te dragen, noch op de lieffelyckheydt der deughden, om tot de selve verweckt te worden, noch op de weerdigheydt van het Alderheylighste SACRAMENT, om sy selven tot devotie te verwecken, noch op Godt, oft sijne volmaecktheden etc.* Om dat alle verbeeltheden door den mensch geprocureert uytkeeren veroorsaeken’.

Cfr. P. GROOTENS, *Thomas Dujardin O.P. (1653-1733) als schrijver van geestelijke werken*, O.G.E., XXVII, (1954), blz. 225-276, vooral blz. 266-267, met het citaat. Vgl. nog *ibidem*, blz. 45-90, 374-400 en XXVIII, (1955), blz. 30-73. Het is niet duidelijk of het geschrift stamt uit de kringen van de ophefmakende ps. mystica van Moorsele bij Kortrijk.
Wat enkele generaties vroeger nog luidop mocht worden gezongen, is hier ketterij geworden. In hoever precies Lucas' liederen met het *seker schrift* verband houden, is niet na te gaan.

Wat betekent nu *gaen in des deuchts wesen?* De verklaring gegeven in *deuchts beeldeloos* stelt het *wesen* van de deugd tegenover het *beeld* van de deugd. Het

gaat hier echter niet om een verhouding schijn / werkelijkheid. De deugd dient in het *wesen verder* beoefend te worden zij wordt niet opgegeven. Uit de liedcontext kan men de volgende redenering opmaken: wil de ziel tot bij het *beeldeloos wesen* (= God) geraken, dan moet zij zelf volledig ontbeeld worden:

> Hoe puer / hoe heylich / oft hoe volkomen
> Dat wesen konde dat ick aen nam /
> Dat moest my worden beeldt wijs ontnomen /
> Eer ick tot d'beeldeloos wesen quam (str. 6).

Het *beeldeloos* beoefenen van de deugd wordt gestimuleerd buiten het domein van het *weten*, dat beeldelijk is:

> In t'cloosterken vergheten
> Moest wesen alle weten /
> Eer Godt met deughden my inneliet /
> Daer d'beeldt der deughden moest zijn te niet (str. 7).

Het *gaen in des deuchts wesen* is dus een beoefenen van de deugd op een andere wijze, die buiten de sfeer van een bewuste deugdbeoefening lijkt te vallen. De ziel lijkt geen weet meer te hebben van de deugd, die zij nochtans blijft bezitten en beoefenen. De *Naer-volghinghe* stelt het bezitten van de *deught in dat wesen* tegenover het *toe-val*, de *menighvuldigheydt*, het *creatuerlijck*-zijn; zij stelt het gelijk met het bezitten van de deugd *in eenicheydt*, de deugd wordt er *goddelijck.* Dit laatste kan misschien een aanduiding zijn voor de nieuwe wijze waarop de (wezenlijke) deugdbeoefening geschiedt: zij is niet langer meer de zaak van de *creatuere* maar van God zelf. Het deugdzaam handelen van de ziel beweegt zich op een geheel ander en nieuw niveau. Het beginsel van de deugd is niet meer de mens, maar het *wesen*, waar de ziel in God *rust*, en waar de intenties van de deugdbeoefening zijn opgelost in de wil van God:

> Ick meer moest spoeden met ruste stil
> Om daer te komen recht naer Godts wil (str. 4),

zegt de *Godt-ghenietende* die de *verbeeltheden der deughden* wenst te verliezen. In die rust zwijgt alle zelfwerkzaamheid voor de werkzaamheid van God; de deugd is er niet langer meer een middel dat zich in de plaats van het doel kan stellen, maar een deelname aan God. Canfeld zal over een zodanige deugdbeoefening zeggen dat *Godt daer wesen sal*, of, zoals het in de Franse tekst luidt:

> Tellement que quand on fait quelque bon oeuvre extérieur, ou qu'on embrasse quelque vertu, ou résiste à quelque vice ou passion, il le faut faire non pas en dressant quelque intention, mais en connaissant très assurément, très simplement, et très purement qu'*ainsi Dieu sera*[(58)].

(58) *Règle* (ed. 1614), III, chap. 15, blz. 419. Geciteerd naar P. MOMMAERS, in *Revue d'histoire de spiritualité*, 1972, blz. 51, die Canfelds leer over de wezenlijke deugd in verband brengt met *Herp* en de *Peerle.* Zie ook blz. 67: '(On) n'a plus l'expérience du 'je fais quelque chose pour lui', mais, tout en pratiquant toujours les préceptes divins et en jouissant des dons divins, ils se voit régi par un Autre principe, immédiatement...Le temps de la conquête de l'Autre est terminé'.

De luttele verzen, die Lucas aan de wezenlijke deugdbeleving wijdt, waren aanleiding tot een commentaar die meer lijkt te lezen dan er staat. De toentertijd zeer gegeerde teksten uit Canfeld en de *Naervolghinghe* komen echter Lucas' taalgebruik op een gelukkige wijze ophelderen. De liederen van de kapucijn steken boordevol zulke ‘sous-entendu's’, die het de interpretator niet gemakkelijk maken! De negen liederen over de *ontblootinghe van alle verbeeltheden* zijn voor de analyse van het armoede-thema bij Lucas van Mechelen bijzonder interessant. Zoals in de *Naer-volghinghe* het leidmotief armoede in feite niets anders is dan wat wij de Eckhartiaanse onthechting zouden kunnen noemen(59), is de armoede bij Lucas een berijming van wat al eeuwen in de inlandse en inzonderheid de Rijnlandse mystiek leefde. Daar was - zoals niet alleen de bewuste tekst uit de *Institutiones* het aantoont - de evangelische armoede van geest al lang met de mystieke zelfontlediging in verband gebracht. Dit verklaart wellicht waarom bv. de *Naer-volginghe* bij de armoeminnende kapucijnen zo gegeerd was en Lucas aan de ontbeelding negen liederen wijdt. Men mag hier niet over franciscanisering spreken, wel over franciscaanse belangstelling. Al bij de veertiende-eeuwse minderbroeder Marquard van Lindau kunnen wij iets dergelijks vaststellen. Zijn traktaat *de Paupertate* dat uiteraard franciscaans is in zijn bedoelingen(60) en vooral wat betreft de praktische beoefening van de armoede aan Franciscus van Assisië herinnert, grijpt herhaaldelijk naar de mystieke theologie van zijn tijdgenoten. De voorwaarden om tot de ware armoede te komen, die zich in de sfeer beweegt van de wezenheid(61), stemmen bij Marquard volkomen overeen met de in de Rijnlandse mystiek bekende ‘afgescheidenheid’, daar trouwens eveneens armoede genoemd(62). De franciscaanse armoede wordt hier derhalve van buitenuit met een typisch mystiek-‘ontologische’ dimensie verrijkt: de armoede is het wezenlijke goddelijke attribuut, want Gods wezen is het ‘ganz-Andere’, de afgescheidenheid zelf(63), het Ene, absoluut boven alle menigvuldigheid verheven.

(59) Boek I, cap. I, § 4-5: ‘Maer hoe sal den mensch nu Godt bekennen / ende liefhebben / ende dat hy even wel arm blijve van alle kennen ende liefhebben? Hy sal Godt met Godt bekennen / ende Godt met Godt liefhebben; anders en mach hy niet kennen. Wat is sijn bekennen? Dit is in beelden ende formen kennen / die den mensch door die sinnen intreckt; anders en mach hy niet kennen van natuere. Ende hier van moet hy arm sijn / wilt hy saligh zijn / ende staen in rechte armoede. Nu mochtmen spreken: Waer toe ist dan nut ende profijtelijck / dat den mensch een vernuftigh onderscheydt in beelden / ende in formen in hem hebbe; ist dat hy daer van niet saligh en mach wesen / ende dat hy van onderscheydt ledigh moet wesen / sal hy recht arm zijn: Hier op soo antwoorde ick / ende segghe / dat het onderscheydt daer toe nut is / als den mensch noch niet en is in rechte armoede / dat hy noch met menichvuldicheydt beladen is / soo moet hy hem met onderscheydt behelpen: Ende daer en is onderscheydt niet te versmaeden; maer is nut ende profijtigh. Maer als den mensch daer toe comt / dat hy vereenvuldight is ende ontworden van alle menichvuldigheyt, ende soo hy comt in die ghewarige armoede / soo sal hy laeten allen beeldelijcken onderscheyt: ende sal hem selven indraghen met Een / in Een sonder allen onderscheydt’. Vgl. J.H.A. BEUKEN, *Rondom een middelnederlandsche Eckehart-tekst*, in O.G.E., VIII, (1934), blz. 310-337.

(60) Het is primair voor leden van de orde geschreven. Cfr. J. HARTINGER, *Der Traktat de paupertate von Marquard von Lindau* (Würzburg, 1965), blz. 106.

(61) Vgl. met Taulers bekende ‘wezenlijke armoede’.

(62) HARTINGER, *o.c.*, vooral blz. 107-108, 118-119.

(63) Vgl. H. GRUNDMANN, *Die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik* in *Altdeutsche und altniederländische Mystik,* Darmstadt, 1964, blz. 72-99, inzonderheid blz. 86 en 93 e.v. Van dezelfde auteur raadplege men in dat verband nog *Religiöse Bewegungen in Mittelalter,* Darmstadt, 1961.

Stil moest ick soecken E e n
Daer beelden aen en kosten gheen

luiden de laatste verzen die Lucas aan de ontbeelding wijdt (60/147).

De volgende drie liederen handelen dan, in dezelfde trant, over de armoede der krachten - waarmee Lucas de vermogens bedoelt. Zij is gelegen in een *ontblootinghe*

1) der Ghedachtenisse (= memoria) van al het ghene dat niet en was eenen blooten onvermenghelden Godt (61/150)
2) des Verstandts van alle t'ghene dat niet en was eenen klaeren onbegrijpelijcken Godt (62/152)
3) des wils van al t'ghene dat niet en was eenen innighen oververstandelijcken Godt (63/155)[(64)].

In feite gaat het hier om de herneming van de ontbeelding, maar dan algemener, vanuit het standpunt van de vermogens. Inzonderheid het eerste lied, over de *ontblootinghe der Ghedachtenisse,* baadt volkomen in de sfeer van de Rijnlandse mystiek.

Arm moest ik wesen heel
Self van mijns selfs ghedincken /
Oft t'was mijn achterdeel
Aen t'Goddelijck in blinken /
Dat onvermengelt E e n sijn selven niet en boot /
Dan daer ick al de rest om t'Cloosterken uytsloot.
...
Om Godts genieten puer / van allen anderheyt
In t'Cloosterken mijns Godts / was mijn ziel afgescheyt (str. 8 en 9[(65)].

Met de ontbeelding van de vermogens bevindt Lucas zich op gevaarlijk terrein. O.a. Gracian had in zijn *Lamentaciones* hiertegen gereageerd[(66)], omdat hij deze ontbloting voor een totale opheffing van de vermogens hield, iets wat Lucas samen met de gehele ortodoxe mystieke traditie uitdrukkelijk tegenspreekt. De laatste twee strofen van het lied over de *ontblootinghe des verstandts* zijn een duidelijk getuigenis van doctrinaire voorzichtigheid:

Niet dat het verstandt nochtans
Naer weselijck vermoghen /
My wierdt heel ende gansch
In alderwijs ontoghen /
Maer rechts verloor sijn beeldelijck uyt-wercken /
Om klaer op Godt in t'Cloosterken te mercken.

(64) De wil van God mag niet langer meer door het gewone beeldelijke verstand worden gekend. Cfr. de prozatekst die 61/150 voorafgaat.

(65) Zowel voor L. REYPENS, (O.G.E., XXV, (1951), blz. 217) als voor J. QUINT *(Meister Eckharts Traktat 'von abegescheidenheit'* in *Dr. L. Reypens Album,* Antwerpen, 1964, blz. 303-322, vooral 304-305) wijst 'afgescheidenheid' op Eckhart en zijn volgelingen, inzonderheid Tauler en Suso.

(66) In de Franse vertaling van ALAMO, blz. 202: 'Quand ils affirment que la perfection consiste dans la suspension, sans aucun acte intérieur de l'entendement et de la volonté, ils ôtent les actes intérieurs d'amour de Dieu et du prochain'. De *apologie générale* antwoordde hierop in haar 14me correction (ed. J. ORCIBAL, *La rencontre du carmel thérésien avec les mystiques du Nord,* Parijs, 1959, blz. 162-164).

T'verstant moest wesen stil
Van alle beeldt verledight /
Om naer des hooghsten wil
Met blooten gheest ghevredight
Te schouwen aen Godts schoonheyt over-schoon /
Die haer bloot gaf in t'Cloosterken ten toon.

Het verstand blijft dus als 'weselijck vermoghen' werken. De vermogens zijn in de toestand van *ontblootinghe* op een bijzondere wijze door God geactueerd. Zij gaan kennen en beminnen op de wijze van God. Dat het hier om een vaak verkeerd begrepen proces gaat, bewijst dat talrijke mystici klaarheid omtrent deze kwestie hebben willen scheppen(67). Misverstanden zijn vooral ontstaan door een psychologische weergave van de stilte der vermogens: vermits de gewone natuurlijke bedrijvigheid ervan wordt ondervangen en zij derhalve niet op haar natuurlijke wijze werkzaam zijn, worden zij uiteraard niet door het subject op de gewone natuurlijke wijze ervaren. Vandaar soms de indruk van nietsdoen of het verniet worden van de vermogens:

Mijn krachten a l g h e l i j k / als Godt my inne-liet
In t'Cloosterken Godts self gingen g e l i j c k te niet (63/155, str. 8).

Het lied over de *armoede des wils* vertoont eveneens een doctrinaire uitweiding. Deze is meer van algemene aard en richt zich tegen het soort pantheïstische immanentieleer, die uiteraard elke inkeringsmystiek bedreigt. Wil de ziel arm zijn in haar streefvermogen, dan moet ze zich met *onverbeeldt ghemoedt*(68) keren tot *d'oververstandigh goedt* (str. 1): de wil wordt niet langer door redelijke beelden beheerst(69). Dit *goedt* is cfr. de titel van het lied de *innighen oververstandelijcken Godt.* Lucas blijft nu stilstaan bij *innigh* dat, als adjectief bij *Godt*, altijd Gods mystieke inwoning in de ziel aanduidt:

In mynder zielen gronde
Als Godt my binnen brocht/
Ick d'Wesen ondervonde/
Dat ick langh buyten socht...(str. 2).

De armoede of ontblooting gaat samen met een zich afwenden van al *wat buyten is* (45/207, slotstrofe), naar de grond, waar men God *(d'Wesen) oververstandigh* ervaart. Dan volgt enigszins onverwacht de preventieve correctie:

Niet dat dat hoogh ghepresen
Oneyndigh eeuwigh Een
Niet en kost elders wesen/
Oft daer moest zijn alleen
Maer dat d'oogh des gemoets niet bloot en konde gaen
Uyt t'Cloosterken des gronts elders Godt schouwen aen.

(67) Ik vernoem maar Juan de la Cruz, o.a. *Llama,* II, 34, en Jan van Ruusbroec, o.a. *Vanden blinckenden steen,* R.W. III, blz. 27-28.
(68) Bemerk het Tauleriaans taalgebruik.
(69) Vgl. maar dan mutatis mutandis met Canfelds *Reghel,* dl. III, cap. II.

Interessant is hier de voorstelling van de ontbloting of armoede (i.c. van het streefvermogen) als een inkeer in de grond der ziel. Zij is typisch Tauleriaans en werd vlug gemeengoed in onze mystieke literatuur.

> Godt en maeckt niemand arm/die niet inwendigh by hem en is. Daer wort den mensch benomen al wat Godt niet is...ende die alder-innighste is/die is alderarmst. Ende die alderarmst is / die is alderinnighste: want innigheyt ende armoede staen op een punt

zegt de *Naer-volghinghe*(70).

Bereikt Lucas in zijn liederen over de armoede nooit de geestdrift waarmee hij de vernieting of de afgescheidenheid bezingt, één keer laat hij blijkbaar alle doctrinaire behoedzaamheid vallen, wanneer hij in zijn ijver om de ontbloting van de wil zo radicaal mogelijk voor te stellen, het heeft over *'t innigh zielen rijck*

> Daer self gront ende geest met al't geen dat ic wist
> In t'Cloosterken mijns Godts moesten al zijn ghemist (63/155, str. 9).

Letterlijk opgevat zou zulks betekenen dat zelfs de geestelijke persoonlijkheid zou ophouden te bestaan, maar de auteur zal hier wel het b e e l d van de *gront ende geest* hebben bedoeld(71). De uitdrukking is in elk geval voor de tijds-omstandigheden van toen vrij gedurfd, en zij illustreert hoe onverbiddelijk absoluut de mystieke armoede voor de kapucijn wel was.

Volgt ten slotte nog de *Armoede des Gheests.* Zij was, naar het allegorisch kader van Cl., voor *Godt-ghenietende* gelegen

> in een ontblootinghe der duysternissen, die inden gheest veroorsaeckt wierden, door uytwendige schepsels oft inwendighe verbeeltheden te aensien, ende bestondt in twee puncten. Te weten in t' wederhouden (64/157) (ende het) afkeeren des Gheests (65/160)(72).

De geest kan weerhouden, d.w.z. in de schouwing gehinderd worden, door *het ghene daer (hy) mede besich was*(73). De totale armoede of ontbloting wordt hier benaderd vanuit de problematiek van de verhouding tussen actie en contemplatie. De activiteit, of beter de aandacht die men voor deze activiteit opbrengt, wordt een verduisterende werking toegeschreven. Men mag hierbij niet uit het oog verliezen dat Lucas i.c. de volkomen armoede wil voorhouden: hij verbiedt de activiteit geenszins, maar wijst er enkel de gevaren van aan:

> K'sagh alsoo veel aen als ick moest/
> Nochtans met blootheydt alder sinnen/
> Om niet te zijn door die verwoest/
> Als het tijdt was te keeren binnen...

(70) In de vertaling van Gabriël van Antwerpen, II, c. XXXI, 138. Vgl. o.a. Tauler (ed. de Lixbona, *Op onser L. Vrouwe Boodschap-dagh):* daerom moeten wy ons altijt keeren in dat beeldt ofte den gront onser ziele / daer de dry crachten der ziele met Godt een zijn / op dat wy mogen worden in Godt vereenight / ende arm van gheest...inghekeert met alle crachten in Godt *(beeld* wordt hier in exemplaristische zin gebruikt).

(71) Hierop wijst het verseinde: *met al't geen dat ic wist.*

(72) Cfr. de prozatekst die 64/157 voorafgaat.

(73) Titel van 64/157.

T'was noodigh dat ick omme-gingh
Dickwils met veelderhande dinghen/
Maer dat ick die niet aen en hingh
Was d'leven mijnder oeffeninghen...

Staen moest ick altijdt met t'ghemerck
Naer al mijn innighste vermoghen/
Bloot van het werck in alle werck
Boven verbeeldinghen ghetoghen...(str. 6, 7, 8).

Sporen van Canfelds *werckelijcke vernietinghe* zijn hier niet te vinden. Een strofe als

Al mijne sorghe die was daer/
Dat in al t'ghene dat ick dede/
Ick sagh te houden puer en klaer
D'oogh mijns ghemoedts in vollen vrede...(Str. 9)

doet eerder aan Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch denken, die, zoals bekend, aan de verhouding actie/contemplatie in zijn *Ryck Godts* ettelijke bladzijden heeft gewijd(74). Het tweede lied is niets meer dan een laatste herneming van de armoede der verbeeldheden. De geest dient zich uit de duisternis vrij te maken door een voortdurende afkeer van *alle verbeeldtheydt in stilte*(75).

Besluit.

Knopen wij terug aan bij de vragen die wij bij de aanvang van dit hoofdstuk hebben gesteld, dan blijkt alvast het franciscaanse karakter van Lucas' armoedemystiek. De centrale plaats die de armoede in de liederen van de kapucijn krijgt toebedeeld, hangt nauw samen met de ‘franciscaanse afkomst’ van de dichter. Enkele liederen blijven trouwens duidelijk bij het *exemplum paupertatis* dat het leven van de kleine arme van Assisië was, stilstaan. Toch is deze franciscaanse belangstelling voor de armoede in Lucas' bundels slechts vooral kwantitatief merkbaar: zeer veel liederen, vooral in Cl. zijn er aan de armoede gewijd. Kwalitatief is de armoedespiritualiteit die wij er beluisteren, minder franciscaans dan sommige teksten op een ondubbelzinnige wijze laten vermoeden. De christologische dimensie van de armoede is er zo goed als afwezig. Bovendien gaat het bij Lucas meestal om de mystieke armoede zoals die reeds in de middeleeuwen aan de inlandse, inzonderheid de Rijnlandse mystieke traditie bekend was. Het gaat derhalve niet op te beweren dat Lucas' bundels een gefranciscaniseerde mystiek zouden brengen. Wel laat zich in de liederen van Cl. een tendens tot begripsversmalling zien, die wellicht voortvloeit uit de haast exclusieve belangstelling voor de mystieke onthechting, die bij de zeventiende-eeuwse kapucijnen

(74) Zij die nog door het uiterlijk werk in hun streven naar volkomen ontlediging worden belaagd: ‘en moeten niet anders soecken te doen/als haren inwendigen vrede des Herten ende d'eenvoudigheyt des gemoedts...nauw te bewaeren’ (*o.c.,* c. XXX, ed. 1659, blz. 509). Zie O.G.E., XLVII, (1973), blz. 394-400.

(75) Cfr. de titel van 65/160.

zo kenmerkend is. De armoede die in de zopas genoemde middeleeuwse traditie in haar pregnantste vorm gelatenheid en een bereidheid tot het afgrondelijkste lijden van de eenzaamheid zonder God betekent, ontbreekt bij Lucas. De dichter ziet haar bij voorkeur als onthechting, en meer speciaal als ontbeelding; zij heeft er meer - ik zeg meer - de kenmerken van een - weliswaar genadevolle en hoogstaande - voorbereiding, dan van de eigenlijke mystieke ervaring zelf. De afwezigheid van deze lijdensdimensie, die uiteraard ook een voorbereidend karakter heeft, is nog opvallender omdat, blijkens enkele liederen, de kapucijn in teksten over de armoede zeer waarschijnlijk ook zijn lectuur van Juan de la Cruz heeft benut.

Laat Lucas in sommige van zijn verzen vernieting en armoede samengaan, de eigenlijke armoedeliederen geven slechts zelden blijk van de gevoelsverrukking, die uit zijn zangen over de vernieting opklinkt. Zij zijn, vooral in Cl., een didactische berijming van het ontbeeldingsproces. Het wekt dan ook geen verbazing dat Lucas' doctrinaire belangstelling hier - in tegenstelling tot de meer doorvoelde teksten over de *Nietheyt* - meer is uitgesproken. Zelden zijn trouwens Lucas' bronnen beter herkenbaar dan in deze armoedeliederen. Dit stelt ons trouwens in staat het eclectisch karakter van Lucas' mystieke leer met sprekende voorbeelden te illustreren.

Betekent dit alles dat onze dichter in de armoede e n k e l de negatieve aspecten van de zelfontlediging onderkent? Niet in alle liederen is dit het geval, maar in Cl. lijkt het er naar dat de ontbloting er o v e r w e g e n d als een voorwaarde wordt voorgesteld. Uit de liederen over de afgescheidenheid, een begrip dat in onze mystieke traditie vaak zoveel als ontbloting of armoede betekent, zal blijken hoe positief deze ledigheid ook voor Lucas wel was. Wat de dichter echter met de term a r m o e d e heeft geduid is meestal de mystieke ontbloting, die ver boven de zelfwerkzaamheid van de deugdenbeoefening uitstijgt en die noodzakelijk is, wil de ziel binnengeleid worden in het *Cloosterken* dat God zelf is[(76)]. Armoede in haar hoogste vorm betekent voor Lucas de ultieme loutering, het wegblijven van de laatste *alder-puerste beelden,* de bekroning van de gehele mystieke onthechtingsleer.

(76) Zie o.a. Cl. 20/48, 21/50, 24/57, 25/59, 27/64, 28/66, 24/69, 30/71.

Hoofdstuk VI. De afgescheidenheid.

Wij wezen erop dat Lucas' armoede-liederen veel meer dan een typisch franciscaanse d.w.z. christologische beleving van de armoede, de mystieke ontleding, inzonderheid de ontbeelding bezingen, en wel op een wijze die sterk aan de 'armoede van geest' van de Rijnlandse meesters herinnert. Voor het 'hele' proces der mystieke ontbloting waarin de schouwing a.h.w. al een aanvang neemt, gebruiken deze laatsten en dan vooral Eckhart, de term afgescheidenheid.

Ook in de Nederlandse mystieke literatuur maakte de term opgang, en zelfs in die mate dat Maximilianus Sandaeus, die het over *abstractio* en *abstracta vita* heeft, hem grotendeels verklaart met behulp van een lang citaat uit de middelnederlandse compilatie van Godfried van Wevel, *Vanden XII dogheden,* een werk dat hij, in navolging van Laurentius Surius, onder de benaming *de praecipuis quibusdam virtutibus* aan Jan van Ruusbroec toeschrijft(1). Een onderzoek naar de Nederlandse loopbaan van de term zou ons hier te ver leiden, maar voor de situering van Lucas' woestijnliederen is het niet onnuttig even te herinneren aan enkele teksten van de schrijfster van de *Evangelische Peerle* en Pelgrum Pullen, van wie vooral de laatste enkele merkwaardige bladzijden aan de afgescheidenheid heeft gewijd(2). Toch zijn het weer de Tauleriaanse en in het bijzonder de ps.-Tauleriaanse geschriften die de term bij Lucas van Mechelen centraal hebben geplaatst. Gabriël van Antwerpen vertaalt de aanvang van de *Naer-volghinghe des armen leven Christi* als volgt:

> Wat is Armoede? Armoede is een ghelijckheydt Godts.
> Wat is Godt? Godt is een afgescheyden wesen van alle creatueren/een vry vermoghen/een louter wercken. Alsoo is de Armoede oock een af-ghescheyden wesen van alle creatueren.
> Wat is af-gescheyden? Dat aen niet en hanght. Armoede en hanght aen niet/ende niet aen haer.

Bij deze regels die zich door hun schoolsheid haast dadelijk in het geheugen vastzetten, blijven wij even stilstaan. Niet alleen om hun duidelijkheid achten wij ze bijzonder gelukkig: het feit dat de *Naervolghinghe* bij de kapucijnen zo geliefd was, vormt de aanleiding om precies vanuit deze tekst na te gaan wat afgescheidenheid overwegend in de mystieke traditie heeft betekend. Daartegenover zal zich Lucas' gebruik van de term des te scherper aftekenen. Het spreekt

(1) *Pro theologia mystica clavis,* blz. 30 e.v. Van Wevel heeft zich manifest op Eckharts *Rede der Unterscheidunge* geïnspireerd.

(2) *Den Tempel onser sielen*, cap. XIII (ed. A. AMPE. blz. 403, e.v. ook uitgegeven door St. AXTERS, *Mystiek Brevier, I, Het Nederlandsche mystieke proza*, blz. 148, nr. 42); P. Pullen, *Die Navolghinghe Christi* (ed. A. Van ELSLANDER, blz. 57 e.v.). Ook van Frans Vervoort bestaat *Een leeringhe vander afgescheydenheyt* die echter grotendeels uit *Vanden XII dogheden* werd afgeschreven (G.J. PEETERS, *Frans Vervoort en zijn afhankelijkheid,* blz. 367). Hetzelfde geldt voor cap. XVI van de *Institutiones Taulerianae.*

daarenboven vanzelf dat men het begrip afgescheidenheid ook bij Lucas alleen maar ten volle kan begrijpen in zijn organisch verband met het hele werk van de dichter[3].

Voor de *Naer-volghinghe,* die de mystieke opgang bij uitstek als een groeien in armoede beschrijft, zijn armoede en afgescheidenheid, zoals zo vaak voor de Rijnlanders, identieke begrippen. Wat het geschrift over de armoede zegt, geldt dus ook voor de afgescheidenheid.

Uit de tekst blijkt alvast dat de afgescheidenheid niet zo maar een gewone 'deugd' uit de reeks is. Zij is een *ghelijckheydt Godts*: God is *een af-gescheyden wesen van alle creatueren* en wil de mens Hem ontmoeten, dan moet hij eveneens *van alle creatueren af-ghescheyden* zijn. Zo gezien lijkt de afgescheidenheid de samenvatting van de hele mystieke onthechtingsleer, een negatie van alles wat niet louter God is, een voorwaarde tot de mystieke voltooiing. Als *ghelijckheydt Godts* kan ze echter niet enkel een a f - k e e r , een af-scheiden zijn. In de afgescheidenheid is een gelijkenis met God, wordt gelijkworden met God gerealiseerd: zij is derhalve eveneens en vooral t o e - k e e r . Zij is God *t'eenemael aen-hangende* zegt de *Naer-volghinghe* enkele bladzijden verder[4], waarmee zij het *aen niet hanghen* positief aanvult. Terwijl de mens zich psychologisch van de schepping, de menigvuldigheid rondom en binnen zichzelf afscheidt, om zich op grond van deze *ghelijckheydt* op het *Ene* te concentreren, terwijl de mens zich vrij maakt[5], bevrijdt hij terzelfdertijd het goddelijke beeld of de goddelijke aanwezigheid in hem: in de afgescheidenheid wordt God, om een geliefd beeld van de Rijnlandse mystici te gebruiken, in de ziel geboren, m.a.w. de afgescheidenheid is de realisatie van de gegevens van het exemplarisme. Eckhart zei het als volgt:

> Daz hoehste, dâ der geist zuo komen mac in disem lîbe, daz ist, daz er eine stête wonunge habe ûzer al in al. Daz er wonen sol ûzer al, daz ist daz er wonen sol in einer abegescheidenheit und in einer blôzen lidekeit sîn selbes und aller dinge. Daz er aber wonen sol in einer stêter stilheit, daz ist in einer însweburge in sînem êwigen bilde, da aller dinge bîlde in einer einveltekeit liuhter[6].

Afgescheidenheid wortelt in haar uiteindelijke betekenis in een ontologische categorie. Dezelfde meister Eckhart, die men de vader van de leer der afgescheidenheid heeft genoemd, heeft op grond daarvan durven beweren dat de afgescheiden geest God tot zich dwingt. Hiermee bedoelt hij niet een beroving van de absolute vrijheid die God eigen is, maar accentueert hij, samen met de

(3) Cfr. L. REYPENS over Eckhart (O.G.E., XXV, (1951), blz. 218). Het citaat uit de *Naer-volghinghe* kan men bezwaarlijk een sympathiek Godsbegrip noemen; zulke teksten maken reacties als die van Gracian tot op zekere hoogte begrijpelijk.

(4) I, cap. III, aanvang (nr. 15).

(5) De *Naer-volghinghe* noemt de afgescheidenheid ook vrijheid. In de zeventiende-eeuwse vertaling luidt het: 'Nu mochtmen vraghen: Wat is vrijheydt? Vrijheyt is een waere ledigheyt ende af-gescheydentheydt/die daer soeckt eeuwigheyt. Vryheyt is een af-ghescheyden wesen / dat daer Godt is/oft Godt t'eenemael aenhangende' (ibidem).

(6) *Meister Eckhart.* Hrsg. von E. PFEIFFER. *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts.* Bd. II. Leipzig, 1857, blz. 600, 31 e.v.; De *Naer-volghinghe* spreekt van een 'bloot Godtgrijpen uyt alle creatueren in sijn eenvuldighe wesen...dat geschiet in ledigher afgescheydentheyt alder creatueren/ ende van alle creatuerlijcke wercken. Ende daer dringht den blooten ledigen gheest door allen middel in dat onmiddellyck bloot Goddelyck Wesen' (II, cap. XXIX, nr. 116).

positieve inhoud die de afgescheidenheid voor de mens heeft - zij is nl. liefdevolle toekeer - het goddelijk karakter van de afgescheidenheid zelf[7]. Hieruit blijkt tevens hoe onjuist en vertekenend een louter of overwegend ascetische interpretatie van de afgescheidenheid zou zijn. Een louter negatieve afgescheidenheid, hoe ver zij ook wordt doorgedreven, moet metafysisch gezien, steeds halt houden voor de onoverkomelijke kloof tussen schepsel en schepper. Paradoxaal wordt deze fundamentele onmacht een kracht, op grond van het bijzondere, positieve en dynamische karakter, dat Eckhart en zijn volgelingen aan diezelfde afgescheidenheid toeschrijven. In dit licht moet men eveneens de beroemde programmaverklaring van Eckhart en met hem van de gehele Rijnlandse mystiek lezen:

> Swenne ich predien, sô pflige ich ze sprechene von abegescheidenheit unt daz der mensche lidig werde sîn selbes und aller dinge...[8].

Afgescheidenheid is niets anders dan de dynamische verwerkelijking van het mystieke leven zelf, vanaf de zich moeizaam verstervende inzet tot het kennen en liefhebben van God buiten alle zelfwerkzaamheid der hoogste vermogens, in de afgrondelijke duisternis van het Niet, waar de volkomen mystieke ontvankelijkheid en de ‘restlose’ overgave aan een éénwording met God hun wijzeloos verloop vinden.

Het zal niemand derhalve nog verwonderen hoe gevariëerd de terminologie van de afgescheidenheid in de mystieke literatuur wordt aangewend. Voor de interpretatie van Lucas is dit van het hoogste belang: schijnbare tegenstellingen zullen zich vanuit deze dynamische visie op het begrip gemakkelijk oplossen.

Deze variatie vindt al een duidelijke illustratie binnen de kring van de zeventiende-eeuwse kapucijnse mystici. De exemplaristisch georiënteerde afgescheidenheid staat er - alhoewel zij zowel uit de populaire *Naer-volghinghe* en de werken van Tauler en Suso bekend was - doorgaans niet op het voorplan. Hiervan is trouwens ook de vrij ascetische registratie van de *abstractio* in Sandaeus' lexicon een onmiskenbare aanduiding[9]. De plaats die de afgescheidenheid in de liederen van Lucas van Mechelen inneemt is dus - althans binnen het kader van de mystiek der toenmalige kapucijnen - uitzonderlijk. Bij diens medebroeders staat de term niet centraal. Hij krijgt er, inzonderheid bij Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch en ook wel bij Benedictus van Canfeld, vaak, dus niet altijd, een bijzondere betekenis die hem, tegenover zijn traditionele inhoud, in zekere zin degradeert. Zowel Canfeld als Joannes Evangelista hechten, zoals bekend, een zeer groot belang aan de verhouding tussen actie en contemplatie. Reflexen tegen het niet denkbeeldig gevaar van een

(7) ‘...wan daz beste, daz an der minne ist, daz ist, daz si mich twinget daz ich got minne, sô twinget abegescheidenheit got, daz er mich minne...’ (*Die deutschen Werke,* ed. J. QUINT, Bd. V. *Meister Eckharts Traktate,* Stuttgart, 1963, blz. 402, 4 e.v.). Vgl. H. PIESCH, *Meister Eckharts Ethik,* Luzern, 1935, blz. 33-39 en J. QUINT, *Meister Eckharts Traktat ‘Von Abegescheidenheit’*, in *Dr. L. Reypens- Album,* Antwerpen, 1964, blz. 303-322, vooral blz. 317-318 over de afgescheidenheid als ‘Gleicheit mit Gott’.

(8) PFEIFFER, blz. 91, 26 e.v.

(9) *Pro theologia mystica clavis,* blz. 30-33.

quiëtistische mystiek en de pastorale bekommernissen van een Kerk in volle contrareformatorische activiteit zijn hiervan de achtergrond. Beide auteurs zoeken een synthese tussen de hoogste mystieke schouwing en de *menighvuldighe werckelijke bekommernissen* zoals Joannes Evangelista in de titel van het slothoofdstuk van zijn *Ryck Godts* zegt. Het komt er op aan God even *onvermiddelt* te vinden in de actie als in de contemplatie:

> Want Godt ons al soo wel in het midden der menigvuldigheyt tegenwoordigh is/als in het innichste der afgescheydentheydt...[(10)].

Uit dit woordgebruik blijkt al dadelijk dat *afgescheydentheyt* voorbehouden wordt voor de contemplatie en wel i n t e g e n s t e l l i n g tot wat wij met Ignatiaans woordgebruik de *contemplatio in actione* zouden kunnen noemen. Tegenover de synthese van arbeid en schouwing wordt hij vooral bij Joannes Evangelista zeer vaak voorbehouden aan het gebed dat buiten de *menigvuldigheyt* in afzondering plaats vindt[(11)]. Bij Canfeld, die weliswaar elders ook de meer traditionele term blijkt te kennen[(12)], krijgt deze bovendien zelfs een licht pejoratieve betekenis, waar hij zijn lezers bezweert de beschouwing van de passio Christi niet te *laten om die contemplatie des Godtheyt*; de speciale betekenis die de *afgescheydentheyt* - want zo vertaalt de Nederlandse versie *abstraction* - hier krijgt, hangt derhalve nauw samen met de christologische oriëntatie van de Canfeldiaanse mystiek[(13)]. Zo luidt het dat

> die contemplatie der Gotheyt ende menscheydt t'samen (sulcks als is die van die passie) is veel volmaeckter als die schouwinghe der Godtheydt alleen / die in afgescheydentheyt geschiedt[(14)].

In deze context krijgt *afgescheydentheyt* een illuministische of quiëtistische bijtoon:

> Die schauwinghe der Godtheydt alleen/bemint afgescheydentheydt...(Zij) en beweeght ons tot het uytwercken niet[(15)].

De afgescheidenheid van degenen *die alleenlijck naer de bloote schouwinghe der Godtheyt staen* wordt als vals afgeschreven[(16)]. Dit betekent meteen dat de term bij Canfeld ook een positievere betekenis kan dragen, nl. waar de afgescheidenheid een typisch Christologische dimensie krijgt. Afgescheidenheid betekent dan

(10) *Het Ryck Godts inder Zielen,* cap. XXIX, (ed. 1659, blz. 487).
(11) *Ibidem,* o.a. cap. XXIX, blz. 492, cap. XXX, blz. 506, 507, 509, 510, 511, 515, 517, 525, 526, cap. XXXI, blz. 539, cap. XXXII, blz. 550, 560, 570 (ed. 1659).
(12) Zie het derde deel van de *Reghel*, cap. I, VI, XI, XV, XVII (Nederl. vert. ed. 1659, blz. 293, 342, 396, 446, 478).
(13) Cfr. hoofdstuk VIII.
(14) III, c. XX, blz. 530 (ed. 1659). De Franse tekst luidt: 'La contemplation de la divinité et humanité esemble (comme se faict en la Passion) est plus parfaicte que celle de la divinité seule, qui se faict en l'abstraction' (ed. 1622, blz. 507).
(15) III, c. XX, blz. 515 (ed. 1659). De Franse tekst luidt: 'mais la contemplation de la seule divinité ayme l'abstraction, sans produire tel effect' (ed. 1622, blz. 492).
(16) III, c. XX, blz. 538 (ed. 1659). In het Frans: 'qui aspirent à la nudité et seule contemplation de la divinité (*ibidem,* blz. 514).

een omvorming in de lijdende Christus[17]. Canfelds woordgebruik gaat hierin trouwens niet terug op de germaanse mystici maar op Bonaventura naar wie hij uitdrukkelijk refereert[18]. Over het algemeen kan men het begrip afgescheidenheid, zoals het bij de Rijnlanders leefde, bij de kapucijnen ver gaan zoeken.

Eveneens christologisch is de *afgescheijdentheijt* in cap. XII van Pelgrum Pullens *Die Navolghinghe Christi*[19]. Bovendien zijn de banden met de traditie hier nog duidelijk merkbaar. Het taalgebruik van bovengenoemde kapucijnen mag daarenboven des te merkwaardiger heten als wij vaststellen dat Pullen precies in de afgescheidenheid de bron en de kracht vindt voor alle actie. Pullen ziet de afgescheidenheid als een *imitatio Christi*; in Christus vindt men de ware afgescheidenheid (20 e.v.); Christus *was altijt gekeerd van binnen in die enicheijt Sijns gotlijcken Wesens* (43 e.v.): hierin ligt de ware synthese tussen gebed en actie. Hetzelfde geldt voor de apostelen:

> Dat die apostelen haer keerden in menichvuldicheijt, wt die afghescheijdentheijt, dat was dat sij waeren in die binnenste afghescheijdenheijt (110 e.v.)
> ...
> ende dat was daerom, want sy hadden haers selfs eijgen beelt ende alle gheschaepen dinghen doorbrooken ende waeren daer mit gheclommen ende inghedronghen in dat ongheschapen weesen Godts, daer sij Godt sonder middel ghebruijcken, sij waeren altijt ghelijck in al, over al ende el gheenicht (123 e.v.)[20].

Let wel: zowel Benedictus van Canfeld als Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch komen tot een gelijkaardige synthese, maar hun taalgebruik is enigszins anders; wellicht hangt dit ook samen met de tendens tot helderheid en systematisatie die hun werk kenmerkt: een dubbele betekenis van de term kon inderdaad verwarring scheppen.

Onvergeeflijker lijkt mij de fout van de Lixbona, die in het overigens goede thematische register dat hij op zijn editie van Taulers *Sermoonen* liet volgen, de term afgescheidenheid achterwege laat. Het gaat hier wellicht om een slordigheid, want dat de term in de toenmalige mystiek nog leefde en niet enkel in de zorvuldig bewaarde en gelezen teksten van de ‘vaderen’ thuishoorde, bewijzen niet alleen de teksten van Pullen, die tot ver in de eeuw werden overgeschreven, maar ook de liederen van Lucas van Mechelen.

Het thema van de afgescheidenheid, met zijn eigen specifieke verwoording komt hoofdzakelijk voor in Bl. R. en Dr. All. In Cl. is het althans terminologisch volkomen afwezig, deels omdat de bundel sterk in het teken van de armoede staat, deels omdat in de nogal strakke allegorische inkadering (het kloostergebouw en het kloosterleven) het beeld van de woestijn moeilijk zijn plaats kan vinden. De afgescheidenheid wordt bij Lucas immers steeds verbonden met het beeld van de woestijn (*Woestijne der inwendigher afghescheydentheydt*): ‘woestijne’ kan

(17) III, c. XVIII, blz. 491 (ed. 1659); III. c. XX, blz. 537 (ed. 1659). De Franse tekst luidt: ‘Lors on est vrayement transformé ou crucifix quand sortant de soy-mesme on est eslevé par dessus toutes choses; voire estant abstraict de toutes choses et de soy-mesme, il est du tout changé en son Seigneur qui a souffert: de sorte qu'il ne voit ny sent rien en soy-mesme, sinon Iesus-Christ crucifié’.

(18) *Stimulus divini amoris,* I. p., c. 4 in het laatste en *ibidem,* III p., c. 12 in het eerste geval.

(19) Wij citeren naar de vermelde editie van A. van ELSLANDER.

(20) Vgl. ook *Een boecxken van een nieuwe creature* (ed. REYPENS, O.G.E., 1944, dl. I, blz. 126 e.v.), vooral blz. 163, r. 29, blz. 183, r. 75, blz. 184, r. 87, blz. 199, r. 90.

men als een metaforische verwoording van de afgescheidenheid beschouwen. Lucas staat hiermee trouwens volop in de mystiek-litteraire traditie die beide termen op grond van hun semantische verwantschap vaak samenbrengt. In het Haagse handschrift komt de terminologie van de afgescheidenheid als zodanig slechts tweemaal voor, en wel als adjectief, wat haar meteen algemener en vager maakt(21). De liederen van D.S.N. zijn in dit opzicht eveneens irrelevant.

Eerst behandelen wij de woestijnliederen uit Bl. R. Zij gaan niet alleen chronologisch de gelijkaardige liederen uit Dr. All. vooraf, maar overtreffen deze in diepgang. Bovendien bezitten zij onmiskenbare literaire kwaliteiten: de gunstige weerklank die Lucas' oeuvre bij sommige critici vond, steunt grotendeels op bloemlezingen die haast alle één van deze liederen hebben uitgekozen(22).

Men kan niet genoeg aandacht hebben voor de allegorische inkadering waarin deze liederen in Bl. R. verschijnen; hiermee wordt niet het beeld van de woestijn bedoeld, maar de allegorische voorstelling van de fase die de ziel heeft doorlopen voor zij de *woestijne der inwendigher afghescheydentheydt* bereikt (95/239). *Salighe* wordt er geconfronteerd met een aantal subtiele zielshoudingen die de mystieke opgang dreigen te verhinderen of af te remmen: ontsteken door *Godts minnestralen* (85/210, str. 1) daalt *Salighe* af van de *Bergh des Vreeds*, waar zij *alle deughden en vreughden was ghenietende* (80/197, titel) - het laatste woord is van belang - tot bij de *Zee van eygendommen daer eygen liefde inne swom* (89/210, titel). In deze zee zwemmen - als een waarschuwing voor *Salighe* - al diegenen die bij de deugdenbeoefening of de geestelijke vertroosting blijven stilstaan, ze *ghenieten* met een geraffineerde zelfgenoegzaamheid vermits zij er uiteindelijk zichzelf zoeken:

> Godt wordt gesocht/maer troost is den waerom (89/222, str. 1)(23).

Innighe verhaalt dan over een haast dantesk gesitueerde dialoog die zich op de zeeoevers tussen God en de ziel ontspint. Onthutst stelt *Salighe* vragen:

> Wie is die doode die daer swemt...(85/210).

Enkele regels verder heeft zij het over *monsters...leelijckheydt...duysterniss'.* Lucas wijst het mystiek zelfbedrog blijkbaar zeer scherp van de hand. God wijst *Salighe* een groep van zielen, die zichzelf zoeken in de communie (86/213), andere *die niet Godt/maar dit ende dat in het ghebedt* zoeken (87/216), de onstandvastigen die enkel op troost uit zijn:

> Sy smaeckten dit/sy smaeckten dat
> ...
> Sy ghinghen op/sy ghinghen ne'er.

(21) Nr. 134 (fol. 111v-112v), str. 3; nr. 140 (fol. 117v-118v), slotstrofe.

(22) Zo A. VAN DUINKERKEN, *Dichters der Contra-Reformatie,* Utrecht, 1932, blz. 226; S. AXTERS, *Mystiek Brevier, III. De Nederlandsche mystieke poëzie*, Antwerpen, 1946, blz. 182 en 184.

(23) Men kan de *zee van eyghendommen* vergelijken met Ruusbroecs *gheestelijcke oncuysheit*: '...het es ene ongheordende gheneychtheit in natuurlijcker minnen, die altoes wederboghet es op haer selven ende soeket haer gherief in allen dinghen' en de andere afwijkingen, die hij aan het slot van het tweede gedeelte van de *Brulocht* bespreekt (R.W., I, blz. 228 e.v.).

Nog andere zoeken in de deugdbeoefening een subtiele gemoedsrust (88/219), jagen de troost na en niet God (89/222), of zoeken de volmaaktheid om de volmaaktheid (90/224). Subtieler nog is de houding van *sommighe...die haer tot lijden resigneerden om dat resignatie lijden versoet* (91/227): geen berekend fatalisme, zegt Lucas:

> T'en moet alsoo niet wesen/om pur in Godt te zijn/
> Dat om d'leet te ghenesen/men nemt te draghen pijn...[(24)].

Van de enig juiste houding, *Godt in alles (te) nemen*, overtuigd (92/230), steekt *Salighe* dan de zee over (93/233):

> Bloot moet een siel'van alles wesen/
> Hoe edel dat het oock zy;
> Die worden sal Godts uyt-ghelesen/
> Moet wesen los ende vry
> Van druck/vres'/hop'/en vreught/
> Van allen t'ghen'dat droef maeckt/oft verheught.
>
> Daerom'de'Godt haer over-varen/
> En laten al dat sy vondt
> Van lief/en leet by die Zeebaren/
> Dat roeren mocht'haren grondt:
> Sy brackt'door ende door/
> Wat troost/ wat vreught/ wat smaeck haer lichte voor' (str. 1 en 2)[(25)].

Aan de overzijde wacht haar die *wilde zijn in Godt verloren / niet in de Zee van vermaeck* (ib., str. 9) de woestijn van afgescheidenheid.

Gezien als prologomena op de woestijnliederen is deze mystieke overtocht van de (rode?) zee zeer belangrijk. Aan de afgescheidenheid gaat een intense zuivering vooraf: *Salighe* wordt bij het zien van de *zee van eygendommen* geconfronteerd met de diepe roerselen van de menselijke motivatie; de intentie moet tot in haar verste uithoeken uitgezuiverd zijn. Dreigt de zwakke en vaak gekunstelde voorstelling de radicaliteit van deze loutering in een ‘puur’ verbaal spel af te zwakken:

> Met clare oeffeninghen/ moet ghy / sprack Godt / u wercken
> In purheydt al volbringhen/ en Godt alleen aen mercken:
> Die purheydt om haer selven niet/
> (Die doet haer self'te cort;)
> Maer Godt in die purheydt aensiet/
> Daer purheydt purder wordt...(90/224, str. 5),

zij neemt het feit niet weg dat de eis tot de grondigste menselijke ascese, nl. deze van de motivering, als voorbereiding, als aanloop tot de woestijnbelevenis wordt gesteld. Meteen is duidelijk dat de afgescheidenheid hier niet in eerste instantie in ascetische of ethische zin mag worden verstaan! De allegorische inkadering mogen wij bij de interpretatie van deze liederen niet uit het oog verliezen.

(24) Over de aard van dit lijden blijft Lucas zeer vaag.
(25) Erg Tauleriaans klinkt hier wel het *over-varen* en de *doorbraak.*

Wat reeds in het commentariërend wenslied van *Begheerighe* wordt geïnsinueerd - zij stelt de overzijde voor als een h a v e n (94/236, str. 4) -, wordt in het eerste woestijnlied bevestigd: *de woestijne der inwendigher afgescheydentheydt* is een nieuwe voorstelling van de mystieke begenadiging, die de zuivering van de overvaart komt bekronen:

> Eens op het hooghetijdt die van die verheven feeste/
> Alsmen die comste viert van den Heylighen Gheeste/
> Recht voor den daegheraert met snellen overvaert
> Quam die gheproeft van leven bly over Zee ghedreven.
>
> In een Woestijne diep aen 't landt sy vrolijck sette/
> Die plaets gaf haer meer vreuchts / hoe sy daer meer oplette:
> Sy ghinck / sy liep / sy vloogh: t'scheen dat Godts gheest'haer toogh'/
> Om salich te verdolen in die woestijn'verholen...(95/239, str. 1 en 2).

Samen met het rijmpaar *verdolen/verholen* roept de voor Lucas steeds betekenisvolle intensivering van de vreugdetermen de mystieke belevingsinhoud van de afgescheidenheid op. Het paradoxale karakter van de woestijn, die uiteindelijk een oord van vreugde en Godservaring zal blijken te zijn, wordt in de descriptieve verzen knap gesuggereerd: verheugd maar aarzelend stapt *Salighe* aan land..., maar snel volgt de stijgende herkenning die in een overrompeling, een *salich verdolen* uitmondt.

Met deze hele voorstelling zitten we weer volop in de mystieke traditie. Na de overvaart komt de ziel op Pinksteren, gedreven door de Geest, in de woestijn der afgescheidenheid. Wij staan hierbij even stil, omdat deze voorstelling ons een bijkomend criterium aan de hand doet om Lucas' begrip van de afgescheidenheid vast te leggen.

Eerst is er het beeld van de overvaart. In relatie tot de afgescheidenheid, zoals Lucas ze opvat, heeft het, zoals gezegd, vooral belang als voorspel. Op zichzelf is het beeld Tauleriaans: de ‘doorbraak’ van de gelouterde ziel naar de van alle zelfwerkzaamheid gezuiverde Godservaring in de woestijn noemt hij ook *übervart*(26), beeld dat vooral dynamisch moet worden verstaan: het gaat om een overgang naar een nieuwe hogere werk- en bestaanswijze van de ziel. Hetzelfde beeld staat bovendien centraal in het *Ryck Godts* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch. De geestelijke opgang wordt er, zoals in de bekende 82e homilie van Chrysostomos, voorgesteld als een lange zeereis naar een nieuw en onbekend land: het eigen land van de *verbeeltheyt, werckelijckheyt ende menichvuldigheyt* moet worden verlaten voor een land van *onverbeeltheyt, stilte ende eenigheydt*(27). Er zijn in de allegorische uitwerking verschillen met Lucas: de ziel begeeft zich op *een geestelijcke Zee* die als een *afghescheydentheyt* wordt geduid: *door een geduurige af-ghescheydentheyt alder geschapen dingen en vernietinge haers selfs* zal de ziel *naer Godt reysen*(28). Waar bij Lucas de zee

(26) VETTER, nr. 11, blz. 54, 28. Bij de Lixbona het *Sermoon op den vierden Sondagh naer Dry-Coninghen.*
(27) Zie het hele cap. III (ed. 1659, blz. 33).
(28) Cap. VIII (ed. 1659, blz. 212-216). Hier gebruikt J.E. de term *af-ghescheydentheyt* in een meer traditionele betekenis.

een oord is van *eygendommen*, d.w.z. zelfzuchtige motivering, is ze bij Joannes Evangelista vooral het beeld voor de loutering, *de grondighe bereydinghe der zielen tot Godt*[29]. Dit verschil, dat wij op het niveau van de didactisch-literaire uitwerking moeten situeren, kan de indruk niet wegwissen dat de Tauleriaanse overvaart bij de Nederlandse kapucijnen een geliefde voorstelling was voor de mystieke bekering[30].

De rol van de H. Geest, die de ziel naar de afgescheidenheid van de woestijn leidt, is in de mystieke literatuur stereotiep. Hij steunt op Mt. IV, 1: daarna werd Jezus door de Geest naar de woestijn gevoerd om door de duivel op de proef gesteld te worden. In de mystieke schriftcommentaren en sermoenen werd de voorstelling een constante. Gezien haar liturgische situatie (zij werd gelezen bij de aanvang van de vastentijd), werd de pericoop vaak in ascetische zin uitgelegd. In de exemplaristische Rijnlandse en Nederlandse traditie, waar de woestijn der afgescheidenheid wordt verbonden met de wezenlijke inkeer, komt de werkzaamheid van de Geest hierbij uiteraard tot haar volste recht[31]. Alhoewel de aanwezigheid van de Geest zulks a.h.w. vanzelf oproept, is de voorstelling van de afgescheidenheid als een Pinksterfeest minder frequent. In Lucas' lied is zij de aanduiding van hoge mystieke begenadiging, en draagt ze er op deze wijze toe bij om de afgescheidenheid, zoals zij in Bl. R. wordt bezongen, in haar ware dimensies te openbaren:

> O blijden Pincxterdach! soet hooghtijdt der wellusten!
> Als haer die pure siel'soo spoeyde met te rusten/
> En met een stille staen / met een bloot schouwen aen/
> Met een ghemoet gheneghen tot Godt/volded' die weghen (str. 5)[32].

Daargelaten of Tauler ook hier weer Lucas' voorbeeld is geweest, stellen wij vast dat de dominicaan precies in zijn eerste sermoen op de Pinksterdag, een hoogfeest dat naar zijn zeggen de *vriendt Godts...alle daegen/jae allen uren* vieren kan, uitvoerig de *waerachtighe afgescheydentheyt* behandelt[33]. Alhoewel Taulers omschrijving van de afgescheidenheid, althans volgens Lucas' allegorie, beter in de liederen over de *zee der eygendommen* zou thuishoren, daar zij het vooral over de zuivering der intentie heeft, zullen wij, zoals zal blijken, niet enkel om de associatie Pinksteren-afgescheidenheid deze belangrijke tekst geenszins uit het

(29) Cap. IX (ed. 1659, blz. 133).

(30) De voorstelling is ook bekend in het *Tratato de Oración y Meditación* van Petrus van Alcantara (P.I, Aviso, 8), hier te lande toen zeer bekend als *Cort onderwys om wel ende profijtelijck te leren mediteren* (o.a. edities te Leuven in 1565, 1568 en 1595; te Antwerpen in 1609 en te Mechelen in 1618). Dicht bij Lucas' liederen over de *zee van eygendommen* beweegt zich ook de beeldspraak van Juan de la Cruz in *Subida*, I, 11.

(31) Zoals in cap. XXIII van *Den tempel onser sielen*, gedeeltelijk in navolging van Jordanus van Quedlinburg's sermoen op de vastenavond (ed. AMPE, blz. 403 e.v.).

(32) *volded'die weghen*: te lezen in verband met strofe III:

> In die Woestijne diep die siel'met stilte liep:
> Den Gheest Godts die haer leyde haer van haer selven scheyde...

Stilte suggereert hier de eigen specifiek mystieke weg die de ziel volgt, buiten de normale werking der vermogens. Cfr. infra.

(33) Vertaling de Lixbona, *Op den H. Sincxen-dagh* (eerste sermoen); VETTER, nr. 23, blz. 92, 4-11: 'was ist no worde abgescheidenheit?' - Afgescheidenheid verschijnt er als een *blootelijck meynen van Godt.*

oog mogen verliezen. L. Verschueren heeft in verband met het Pinkstermotief aan Ruusbroec gedacht[34]. Het is niet duidelijk aan welke passage hij hierbij denkt: schrijft de prior van Groenendaal het '*verdolen inde woestine eewigher salicheit*' toe aan de werking van de H. Geest[35], een expliciete verbinding met het Pinksterfeest vindt men er naar mijn weten niet. Toch blijkt er inhoudelijk wel overeenkomst aanwezig te zijn met Ruusbroecs *welde wueste wustine.* Zij valt echter waarschijnlijk te verklaren uit de vrij constante betekenis die het beeld 'woestijn' in de mystieke literatuur vertolkt.

Niet alleen het optreden van de H. Geest maar ook de woestijnmetafoor is immers voor de interpretatie van de afgescheidenheid van belang. Zoals gezegd is 'woestijn' in de verbinding 'woestijn der afgescheidenheid' een beeldelijke verwoording van het begrip 'afgescheidenheid'. Uit een bepaald oogpunt komt het beeld de betekenis van de afgescheidenheid ook accentueren of verrijken. In het Dionysiaans spraakgebruik is woestijn net als duisternis en afgrond een uitdrukking voor de onzegbaarheid van de boven en buiten alle categorieën vallende Godheid. Vooral de vaak voorkomende allegorese op Osee II, 16 (Zie, daarom zal ik haar lokken, haar brengen in de woestijn, en spreken tot haar hart)[36], droeg er toe bij het verlaten van de zelfwerkzaamheid van het menselijk kennen voor een 'docta ignorantia', een geheel nieuwe kenwijze, als een binnentreden in de woestijn voor te stellen. Deze apofatische betekenislaag van de woestijnmetafoor komt het specifiek mystiek ervaringskarakter van Lucas' *inwendighe afgescheydentheydt* nog versterken. Reeds in het bewuste eerste woestijnlied is dit bijzonder duidelijk:

> In die Woestijne diep die ziel' m e t s t i l t e l i e p
> Den Gheest Godts die haer leyde haer van haer selven scheyde (str. 3).
>
> T'Was een genucht'om sien/hoe dat Godts gheest haer voerde/
> D i e o m t e t r e c k e n v o o r t / h a e r s e l v e n n i e t e n r o e r d e (str. 4).

De ziel *spoeyde (zich) met te rusten* (str. 5); *dat zy wist' was (zij) vergeten / in Godt stondt al haer weten* (str. 11).

Ondertussen blijft 'woestijn' ook de hoogste onthechting uitdrukken:

> Den naem van die Woestijn' ded' haer ghescheyden zijn
> Om bloot in Godt te sincken van all'Godts minne-schincken.

Hier is de ziel verlost van alle zelfzucht die zovelen in de *zee van eygendommen* gevangen houdt. Zelfs tegenover *all' Godts minne-schincken* staat zij vrij!

Het verdient aandacht dat noch in dit gedicht noch in de volgende in verband met de *woestijne* de categorie duisternis of de apofatische paradoxen licht/ duisternis op het voorplan treden. De woestijn is voor Lucas bij uitstek een oord van licht:

> Sy sat rechts in Godts lichte met minnelijck ghesichte (str. 4).

Het gaat hier niet om een didactisch-literaire maatregel die de minder gemakkelijk

(34) *De mysticus Lucas van Mechelen en zijn tijd*, in F.L., XXI, (1938 blz. 15.
(35) R.W., III, blz. 88, 5-10.
(36) Vgl. ook met de woestijn-metaforiek van het Hooglied.

toegankelijke paradoxale Dionysiaanse symboliek zou willen weren: Lucas zal deze symbolen in 101/256 (*Hoe dat die Salighe in die woestijne...in Godt versonck*) gebruiken. De beklemtoning van het licht in de woestijn, is, zoals zal blijken, veeleer van doctrinele aard.

In dit eerste lied zijn dus al de belangrijkste aspecten van Lucas' afgescheidenheid voorhanden: zowel de allegorische inkadering als de uitbundige aanwending van de vreugde-terminologie wijzen op de bevindelijk mystieke eigenschappen van de afgescheidenheid:

> De Zee was sy ontgaen/de Zee was sy ont-vloden/
> Om te zijn toeghevoeght tot haren Godt der Goden:
> Godts wesen oversoet aen hinck haer bloot ghemoet/
> Die haer uyt pure minne bloot hadd'doen commen inne (str. 9).
>
> Om in dat Wesen Godts te staen oprecht ghevredicht/
> Stondt sy in ledicheydt haer ledicheydts verledicht;
> Sy moest'dat self altijdt int wesen quijt/
> Om in rechter manieren dat hoogh-tijdt recht te vieren (str. 10).

Deze puurheid, blootheid, ontlediging, die in de liederen over de armoede overwegend als voorwaarde tot de hoogste mystieke Godservaring werd gesteld, treedt in de afgescheidenheid op de voorgrond als een mystieke werkelijkheid (str. 9): de eis van de volmaakte ledigheid wordt hierbij echter onmiddellijk herhaald (str. 10), elke ledigheid die zoals in de *zee van eygendommen* in zichzelf genoegen zou vinden, wordt afgewezen; de afgescheiden ziel staat in *ledicheydt haers ledicheydts verledicht*, zij moet van haar zelfheid (*dat self*)[37] in haar wezenheid bevrijd zijn. In hun gezochtheid zijn deze versregels tegelijk smakeloos en frappant. Houden zij bovendien (str. 2) niet een afwijzing in van het quiëtisme, een leer waarin de ledigheid precies zelfgenoegzaam is? Eenzelfde bezorgdheid sprak al uit de 7e strofe, waarin Lucas, vanuit een enigszins ander oogpunt, het begrip ledigheid corrigeert. De ziel staat in de woestijn der afgescheidenheid:

> Nochtans soo ledich niet/dat sy niet en bemerckte /
> Dat den puren Gheest Godts in haer inwendich werckte:
> In Godt stondt haer opset / niet met Godts werck belet;
> Maer was d'werck soo verstaende / dat sy Godt gae was slaende.

Haar ledigheid belet haar niet de werking van Gods Geest te bespeuren, gelijk omgekeerd deze werking haar niet van God afleidt; niet Gods werk in haar, maar God zelf krijgt haar aandacht: daarin bestaat de ware ledigheid. Wij worden hierbij weer herinnerd aan de zuivering van de mening die zich uit de beschouwing van de *zee van eygendommen* aan de ziel opdrong: vandaar dat in de vreugdevolle slotstrofe *Innighe* de zee kan prijzen omdat zij *Salighe* ten slotte tot inzicht en tot de weelde van de woestijnervaring heeft gebracht:

> O hooghtijdt der ghenucht' / Woestijn'der vrolijckheden!
> Zeeweelden die soo bly' haer over-varen deden:
> Wel mocht'sy alles bloot gaen in Godts volheydt groot/
> En die arm Zee ontwijcken om die Woestijn' der rijcken.

(37) Vgl. strofe 11, vers 2: *sy hadd'haer self verloren.*

De volgende liederen uit de reeks zijn voornamelijk een uitwerking van wat in het eerste lied wordt uitgezongen. Zoals bij de zangen over de vernieting en de armoede wordt de reeks althans in de liedtitels systematisch uitgewerkt: dezelfde schoolse instelling blijkt bovendien uit de innerlijke compositie van de liederen zelf. Enkele zijn opgevat als een antwoord op een vraag die in de eerste strofe is gesteld (96/242; 99/252), andere vormen een opzettelijke tegenstelling of aanvulling van het vorige. Ik onderscheid drie groepen van liederen:

a) 1 - Dat die Salighe afghescheyden was van alle uytwendighe saken (96/242).
2 - Dat die Salighe in die woestijne afghescheyden was van alle lief ende leet (97/245).

b) 3 - Dat die Salighe in haer afghescheydentheydt alle dinghen met claer onderscheedt sach/ en aendede (98/247).
4 - Dat die Salighe in hare afghescheydentheydt boven alle dinghen sonder onderscheedt stondt (99/250).

c) 5 - Hoe dat die Salighe in die woestijne der inwendigher afghescheydentheydt minnelijck tot Godt op clom (100/253).
6 - Hoe dat die Salighe in die woestijne der inwendigher afghescheydentheydt minnelijck in Godt versonck (101/256).

Het eerste paar liederen sluit aan bij de louteringsgedachte, die in de zangen over de *zee van eygendommen* ten top was gedreven en de strofen 6-10 van wat wij het intrede-lied in de woestijn zouden kunnen noemen. Het tweede heeft het meer over de natuur van de afgescheidenheid zelf, terwijl het derde, dat hiermee doorgaat, terzelfdertijd een perspectief opent op de liederen die zullen volgen (nl. over de *salighe vereeninghe* en het *landt der heylighen*).

Het *afghescheyden* zijn van *alle uytwendighe saken* blijkt meer dan een verworven ascese: in de begenadiging die de afgescheidenheid betekent, kan *Salighe* door de uitwendige wereld (waartoe blijkens str. 3 ook de kenbeelden behoren) a.h.w. niet langer gestoord worden.

Den nacht en koste niet ghezijn
Ver-eenicht met den sonne-schijn;
T'ghesichte in 'lichte
Wat dan aensach / oft teghen quam /
Den Schepper in het schepsel nam.
...
Voor haer/die in 't licht stondt verheught/
En was in duyster gheene vreught;
T'vernoeyde/t'vermoeyde:
T'was by haer vrolijckheydt maar druck/
Dat niet en was dat Een gheluck
...
Haer ooghe was een ooghe claer/
Sy was die waerheydt al te naer/
Die Sonne verwonne
Wat duysternisse dat haer mocht'
Te vooren worden oyt ghebrocht (str. 5, 7, 11).

De reeds in het intredelied aangekondigde lichtsymboliek komt hier tot volle ontplooiing. Laat zij ons toe de toestand van afgescheidenheid, zoals Lucas die ziet, nader te omschrijven? De voorstelling van het leven in de woestijn als een verlichting door de Geest is duidelijk. Wat deze verlichting precies inhoudt, is

althans uit deze teksten niet op te maken. Enkel in de laatste strofe kan de uitdrukking ‘ooghe claer’ op de in de mystieke literatuur wel bekende ‘verlichting van de rede’ wijzen, een hypothese die echter door andere en duidelijker teksten zal moeten worden bevestigd.

Het volgende lied leert ons in dit opzicht niets: het is een gevoelvolle evocatie van de onberoerdheid die de ziel in de afgescheidenheid heeft bereikt: alleen God is haar vreugde. Deze verblijding spreekt uit elke strofe. Alle andere vreugde of lijden is zij *voor bij* (str. 3). Deze onbewogenheid is bij Pullen één der grondtrekken van de afgescheidenheid. De Geest, zegt Tauler in zijn bewust Pinkstersermoen, schenkt

> alle volmaecktheyt, waerheyt ende vreught...Hier wordt geboren ende verkregen oprechte gelaetentheyt / Saechtmoedigheyt ende lijdsaemheyt; soo dat den mensch alle dingh / lief ende leet / van Godt ghenemen kan / in een gelijcke ghemoet / met danckbaerheyt[38].

Zoals gezegd, vernemen wij in de beide volgende liederen meer over de natuur van de afgescheidenheid. De titels lijken tegenstrijdig. In 98/247 wordt bezongen hoe de *Salighe...alle dinghen met claer onderscheet sach / en aendede,* terwijl in het onmiddellijk daarbij aansluitende lied beschreven wordt hoe dezelfde *Salighe sonder onderscheedt* stond. Een dergelijke tegenstelling is bij Lucas in haar gezochtheid steeds betekenisvol. Het eerste lied komt onze hypothese over de verlichte rede al vanaf de eerste strofe waar maken:

> Een louter oogh' / een claer ghesicht'
> Bestraelt met het soet hemels licht /
> Dat in de stilte der Woestijnen /
> Daer dees siel' was gheleydt /
> Godts goetheydt ded'uyt-schijnen /
> Gaf haer claer onderscheydt...

Het licht verleent de ziel een *claer onderscheydt.* Een woestijnlied uit Dr. All. - wij lopen even op onze uiteenzetting vooruit - is in dit opzicht wellicht nog duidelijker (wij onderstrepen):

> Siet wat gewenschte stralen /
> Dat van dat al-doorgaende licht /
> Vol troost en blijtschap neder-dalen /
> Verheugende dees geests gesicht /
> V e r c l a e r e n d e d i e r e d e n /
> Van die in dees'woestijn'
> In desen vre' der vreden /
> Gevoert van daer beneden /
> Met Godt in Godt begrepen zijn...(55/105, str. 2).

Vooraleer deze teksten met de mystieke traditie te confronteren, moeten wij ze eerst zelf laten spreken. Waarin bestaat het *aensien* en *aendoen van alle dinghen met claer onderscheedt*? Nadat Lucas in de bovenvermelde aanvangsstrofe van het lied duidelijk heeft gemaakt dat het een ‘verlicht’ *onderscheedt* geldt, gaat hij in negen lange strofen hierover uitleg verschaffen. Hij doet dit echter op zijn bekende manier: elke strofe blijkt een oratorische herhaling van dezelfde ge-

(38) Naar de Lixbona.

dachten; het *claer onderscheedt* zorgt ervoor dat de ziel in al haar doen en laten slechts God voor ogen heeft: de verlichting lijkt het *onderscheedt* voor alles praktisch te oriënteren:

> S'en kiesde niet naer haren sin' /
> Maer soo't den Heer'haer lichte in (str. 7).

In deze (verlichte) afgescheidenheid vindt *Salighe* de mogelijkheid en de kracht haar *wercken* met eenen puren grondt te verrichten:

> Die saeken sach sy in / en door
> In 't Wesen / dat haer lichte voor /
> Daer sy op hadd' in hare wercken /
> Waer dat sy ghinck of stondt /
> Een stadelijck bemercken /
> Met eenen puren grondt (str. 3).

Draagt afgescheidenheid hier geenszins de betekenis, die ze vaak bij Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch en ook wel bij Benedictus van Canfeld krijgt toebedeeld, men kan zich bij het lezen van deze strofe terecht afvragen of Lucas hier niet een afgescheidenheid bedoelt op exemplaristische grondslag. Daar immers wordt het ‘werk’ opgenomen in de dynamiek van de grondkrachten van het mystieke leven: naarmate de grond zich meer in zijn oergrond of Gods wezen door een groeiende gelijkwording inkeert, wordt ook de uiterlijke zgn. lagere werkzaamheid in God ‘gewezend’ of vergoddelijkt. Zowel het tweede en het laatste vers zouden dan in deze richting wijzen.

In elk geval staat hier centraal de verlichting, op grond waarvan de ziel in de afgescheidenheid *met onderscheedt* handelt. Het lied doet denken aan Taulers bekende omschrijving in het Pinkstersermoen:

> Wat is nu waerachtighe Afgescheydentheyt? Dat is dat hem den mensch af-keert ende af-scheyt van al dat Godt niet puerlijck en is: ende dat hy met het licht zijnder Reden in een volstandigh gemoedt doorsiet alle sijn woorden / wercken ende ghedachten.
> ...
> Alle deughden ende al watter inden mensch is / moet het licht der Reden oft der bescheydentheydt in waerachtighe puere meyninge doorsien / berechten / ende vercieren / ende alle dinghen stellen in een rechte goddelijcke meyninghe...

In de afgescheidenheid wordt dit licht der *Reden* trouwens door de H. Geest (die hier zoals in de eerste strofe *goetheyt* wordt genoemd) verlicht:

> soo komt hy dan met sijn Goddelijck licht / ende overschijnt dat natuerlijck licht van den mensch...Ende soo wort den mensch ten lesten een wijs / jae een deughtsaem Goddelijck mensche in dese afghescheydentheyt[39].

Wie hierbij zou denken aan de verlichte rede of de verlichting der *verstentenisse*[40] van Jan van Ruusbroec, zal zich enigszins geremd weten door de eenzijdige praktische toon die Lucas' lied aanslaat. Het volgende gezang is echter een

(39) id., Vetter, 92, 4 e.v.
(40) A. AMPE, *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang*, Tielt, 1957, blz. 152 e.v.

aanvulling van Lucas' opvatting van deze verlichting, die hij als een der grondkenmerken van het afgescheiden leven lijkt te beschouwen.

De interpretatie van dit lied biedt echter, zoals gezegd, een bijkomende moeilijkheid: het completerend karakter van het lied is op het eerste gezicht niet duidelijk, gezien het (schijnbaar) contradictorisch karakter van zijn titel. Dat de ziel *in hare afgescheydentheyt boven alle dinghen sonder onderscheedt staat*, is op zichzelf genomen haast een topos in de mystieke literatuur(41). Herinneren wij maar even aan wat wij pas over de woestijnmetafoor hebben gezegd: de glans van God is voor de redelijke kracht een duistere stilte of een wilde woestijn...Niet het feit dat Lucas in de woestijne het *onderscheedt* afwijst, is derhalve verwonderlijk, maar wel dat deze afwijzing geschiedt onmiddellijk nadat het *onderscheedt*, dat de ziel er in haar handel en wandel aan de dag legt, werd geloofd. Deze tegenstelling heeft niet alleen een literaire functie. Wij mogen het ook in elk geval niet zo verstaan alsof het in het tweede lied zou gaan om het verlaten van de discursieve en conceptuele werkzaamheid, die tot dan toe in de geestelijke opgang een nuttige functie vervulde(42). Uit de eerste strofe blijkt de gelijktijdigheid van de beide elementen uit de tegenstelling. Deze gelijktijdigheid wordt nu voor mogelijk gehouden, wat de contradictie der titels meteen oplost. De verrassende formulering heeft uiteraard vooral didactische bedoelingen.

> Kan d'ooghe in den hemel staen?
> En t'samen sien de aerde aen?
> Kan d'oogh'op ende neder gaen?
> Hoe selsaem ende wonderbaer
> Was die reyn'siele overclaer!
> Die hier kost wesen ende daer:
> Dat sy hier was / ende gheheel daer boven stondt /
> Daer haer gemerck gheen onderscheedt in 't licht en vont...

In het eerste geval verschaft het licht *claer onderscheedt* en in het tweede is in de verlichting geen *onderscheedt* meer vindbaar. Gaat het om hetzelfde licht en om hetzelfde *onderscheedt*?

Het is mogelijk dat *onderscheedt* zowel het scholastische *discretio* als *distinctio* weergeeft: voor beide termen gebruikt de Nederlandse mystieke traditie hetzelfde woord(43). *Discretio* dat een functie van ons verstandelijk vermogen uitdrukt, noodzakelijk tot oordeelkundig handelen, zou dan de betekenisachtergrond vormen van het eerste *onderscheedt*, terwijl het tweede zou teruggaan op *distinctio*, dat een redenerende, onder-scheidende en dus op menigvuldigheid gerichte activiteit van het verstand betekent, het denken in zover het door zijn

(41) Tauler: ‘Dese (zielen) met een innigh stil-swijgen van alle haere krachten sincken ende smilten in Godt haeren oorspronck / ende werpen en vertrecken haer in de duysternisse der goddelijcke woestijne / die alle verstandt der Enghelen ende der menschen te boven gaet / ende daer drucken ende dringhen sy haer selven soo verre in / dat sy alle onderscheydt verliesen oock haer eyghen selven / ende alle dinghen / ende en weten gansch niet anders / dan van eenen blooten louteren / eenvuldighen Godt / waer in sy te gronde versoncken zijn. - vert. de Lixbona, *Op den negenthiensten Sondagh naer H. Dryvuldigheyt* - de Lixbona; VETTER, nr. 75, blz. 406, 11-16.

(42) Vgl. de *Naer-volghinghe* I, cap. VII, nr. 56: ‘als des menschen kennis door-loopt alle kennisse ende onderscheyt / soo dat den mensch een waerachtigh onderscheydt / alder waerheyt in hem heeft / soo sal hy alle onderscheydt laeten / ende sal hem in-draegen met een in Een / ende in dat Een sal hy blyven / ende dat sal hy aenschouwen in eenen eenvuldigen aenblick’.

(43) R. VANNESTE, *Over de betekenis van enkele abstracta in de taal van Hadewijch*, in *Studia Germanica*, I, (1959), vooral blz. 64-74.

hinderlijke werking voor de mystieke opgang niet wenselijk is. Theoretisch kan deze uitleg bevrediging schenken, maar het is de vraag of Lucas' verhullende tegenstelling in de praktijk slechts het gevolg is van een al dan niet literair uitgebuite homonymie(44).

De functie van de tegenstelling ligt veel dieper. Zij valt m.i. te zoeken in de reeds herhaaldelijk vermelde voorstelling van de afgescheidenheid als bron en kristallisatiepunt van actie en contemplatie, en de mystieke traditie over de verlichte rede. Na het tweede lied blijkt dat het licht de ziel ook brengt

> Daer haer gemerck gheen onderscheedt in 't licht en vont (str. 1).

Daar wordt zij verheven tot de schouwing van het Ene:

> Het was daer boven al maer Ene /
> Sy sach dat Wesen daer alleen /
> Sy vondt daer Godt / en ander gheen;
> S'en wist'daer van gheen onderscheedt (str. 2).

Daar zijn wil en verstand niet langer gebonden aan grilligheid, menigvuldigheid en eigen-werkzaamheid:

> Met haer ghemoet / met haer ghedacht'
> Was in den hemel hare wacht' /
> Die d'aertrijck hadd'seer langh'veracht;
> Daer boven was door minnen-brandt
> Den rechten wil' / dat claer verstandt
> In alle vasticheydt gheplant (str. 5).

Ook hier weer een allusie op de verlichting der rede (*claer verstandt*). De klemtoon valt op de gelijktijdige mogelijkheid of beter op het mogelijke samengaan van actie en contemplatie, mogelijkheid die ontstaat binnen de vernoemde verlichting van de afgescheidenheid. De functie van de contradictorische opeenvolging *met onderscheedt / sonder onderscheedt* ligt in de weergave van deze mogelijkheid.

In de twee volgende liederen gaat Lucas dieper in op wat deze verlichting als schouwing betekent. Weer staan beide liederen enigszins tegengesteld tegenover elkaar: er wordt achtereenvolgens verhaald hoe *Salighe minnelijck tot Godt op clom* (100/253) en *minnelijck in Godt versonck* (101/256). De tegenstelling is beslist veel minder scherp, en in de kapucijnse mystiek van die tijd zeer geliefd. Het motief van het opstijgen en het neerdalen staat in Lucas' liederen dermate op de voorgrond dat wij het elders afzonderlijk hebben behandeld(45). Bespraken wij de bedoeling van deze tegenstelling in een andere context, meer aandacht moeten wij schenken aan enkele nieuwe elementen die in Lucas' beschrijving van dit verlichte schouwen in afgescheidenheid opvallen.

Nog meer dan in het vorig liederenpaar, dat in zijn opzet althans leerstellige bedoelingen heeft, komen wij met deze slotzangen van de reeks in een sfeer van

(44) Dat Lucas in het tweede lied *onderscheedt* nog ethymologisch in de zin van onderscheiden of *distinguere* verstaat, blijkt uit de tweede strofe waar de ontoereikendheid van de scheidende functie van het verstand tegenover het ondeelbaar goddelijke Een wordt geplaatst.

(45) Cfr. hoofdstuk III, blz. 297 e.v.

vreugdevolle verrukking terecht, die sterk aan sommige liederen over de vernieting herinnert. De eerste zang bezingt het schouwen in het *overste* van de geest, wat aan het *minnelijck op-climmen* van de titel beantwoordt. Daar wordt het Pinksterfeest voortgezet.

> Godt trock haer in verheventheydt /
> Sy volghde naer / Godts minne trecken:
> Sy wierdt van aerdtrijck afghescheydt /
> Gheen aertscheydt en kost'haer verwecken:
> In 't overste van haren gheest'
> Met een ghemoet oprecht ver-ledicht
> Hiel sy die blijde Pincxter-feest'
> In haren blooten grondt ghe-vredicht (str. 2).

Doet het tweemaal herhaalde *trecken* ons aan een werkelijke geestesverrukking denken, de aanwezigheid in de vijfde strofe van het Herpiaanse *tuck* laat hierover nog nauwelijks twijfel bestaan:

> Altijdt vernieuwt in't self gheluck
> Stondt vrolijck in dat een verheven /
> Daer haer den Goddelijcken tuck
> Veel minneklopkens quam te gheven...

Doctrineel laat de aard van Lucas' verzen bezwaarlijk een doorgedreven vergelijking toe met de nauw omschreven betekenis die men aan Herps term kan toekennen(46). Toch lijkt het mij voldoende verantwoord om deze beide laatste liederen over de afgescheidenheid in de Herpiaanse traditie te situeren.

De laatste hoofdstukken, die Herp in zijn *Spieghel der Volcomenheit* aan het *scouwende leven* heeft gewijd, lijken er inderdaad nog voort te leven. Het schouwende leven stelt Herp overwegend voor als een *opclimmen na drie deylen des menschen* (cap. 39)(47), nl. als *na den ondersten crachten der zielen* (de ziel in zover zij met het lichaam verbonden is, als princiep van de uitwendige werkzaamheid), *na den oversten crachten* (de drie vermogens: geheugen, verstand en wil), ende *na dat wesen der zielen* (de 'spits' van de ziel, als beginsel van de drie vermogens, waarin het beeld van God, in casu de H. Drievuldigheid, ingedrukt ligt). Elk van deze drie lagen der menselijke persoonlijkheid wordt in het schouwende leven *na sijn manier op ghevoert...ende mit God verenicht*(48). Met deze vereniging duidt Herp de bekroning van dit leven aan. De opgang gebeurt zo dat God meer en meer het initiatief neemt, terwijl de menselijke eigenwerkzaamheid in hetzelfde ritme wegslinkt. De laatste *opclimminghe*, waarin de goddelijke begenadiging volop zal openbloeien, is het *opclimmen (na) des oversten deels der zielen* (cap. 54), of om het met Lucas' woorden te zeggen *'t overste van haren gheest.* Daar wordt de ziel

(46) Cfr. D. KALVERKAMP, *Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp,* Werl (Westf.), 1940, blz. 183 e.v.

(47) Wij spreken hier venzelfsprekend in de termen van de mystieke antropologie, die wat de opbouw van Herps traktaat aangaat, een compositorisch tegengewicht vormt met de trits *bereitsel, vercieringhe* en *voertganc.*

(48) ed. L. Verschueren, I, blz. 237, r. 68-70.

> gheleit in die ruste onser weseliker enicheit der zielen, daer hem God mit allen sinen rijcheiden mildelic instort...die opclimminghe tot deser enicheit is die alre ouerste oefeninghe, diemen oefenen mach onder een ghescapen licht, ende verdiept ons altoes meer ende meer in God[49].

Het eigene van deze laatste opklimming is dat zij door een onmiddellijke ingreep van God wordt veroorzaakt, zonder medewerking van de geest. Deze goddelijke tussenkomst noemt Herp *tuck, rueren* of *treck.* De woordkeuze van Lucas is dus, naar Herps leer, volkomen gepast. Ook in Herps opvattingen over de werking van de *tuck* ontwaren wij elementen die in Lucas' liederen zijn blijven nazinderen. Door de *tuck* wordt de ziel aangegrepen door een niet te stillen honger (*een gheestelike, onversadelike hongherighe drift te begrijpen dat onghescapen goet*)[50], een honger die wij haast uit elke strofe van Lucas' lied horen opklinken:

> Noch meer / noch meer / riep haer ghemoet...(str. 6).

De *tuck* heeft volgens Herp een bijzondere dubbele uitwerking:

> Die oefeninghe van desen tuck is properlic, dat si den minnenden geest trecket tot een wtwendeghe oefeninghe ende tot een inwendeghe. Want die geest Gods overmids sinen toegeesten, so trecket hi ons wtwart om te minnen wercelic ende te wercken doechdelic: ende wederom so trecket hi onsen geest inwaert om te minnen ghebruyclic ende te rusten salichlic([51]).

In de *tuck* zijn dus actie en contemplatie verenigd. Wat Lucas in de liederen over het *onderscheedt* hierover laat horen, schrijft hij niet toe aan de *tuck* maar aan de verlichte rede. Duidelijk Herpiaans evenwel, blijkt het laatste lied van de reeks, beschrijving van *Hoe dat Salighe...minnelijck in Godt versonck* (101/256), een reminiscentie aan de tweede uitwerking die Herp aan de *tuck* toeschrijft en die hij een *inwerken* noemt:

> Ten anderen so wert die gheest mit desen tuck inwaert ghetoghen in dat binnenste der zielen, ia in dat binnenste van Gode te ghebruken, eyschende dat wi ons selven smelten sullen ende te niete gaen in die godlike eenicheit ende heel sterven in die ewighe salicheit[52].

Lucas heeft hieraan een van zijn beste liederen gewijd:

> In Godt te zijn vriendinn' versoncken /
> Gaet boven alle vreught...[53].

Wij hebben enkele strofen van dit lied in verband met het thema der vernieting aangehaald. Weerkaatst in Herps *Spieghel* brengen zij ons tot dezelfde conclusies over Lucas' mystiek woordgebruik. In dit lied is het woord *tuck* of *treck* vervangen door synoniemen als *aenraken* (str. 10) en *roeren* (str. 11). Merkwaardig zijn de reminiscenties aan wat Herp noemt de *drierhande openbaringhe des lichtes in desen intreck des tuckes* (cap. 58). Het licht dat zich in de grond der ziel of de

(49) *ibidem,* blz. 343, r. 30-36.
(50) *ibidem,* blz. 345, r. 61-66. Vgl. vooral ook cap. 56 *Vanden wtwerken des tuckes* (*ibidem*, blz. 351-355) en cap. 57 *Vanden inwerken des tucks (sic)* (*ibidem*, blz. 355-361).
(52) *ibidem,* blz. 355, r. 1-5.
(53) Cfr. hfst. IX.

enicheit des geestes (Herp) openbaart, manifesteert zich op drievoudige wijze: als een duisternis, een stilte en een niets(54). Het verbaast dan ook niet langer dat Lucas precies in dit gedicht de Dionysiaanse duisternis-symboliek gaat aanwenden:

> In eenen grondt van duysternissen
> Quam sy haer selven te ghemissen (str. 4).
> ...
> Daer stondt sy als in een ontweten
> In die afgronden diep'
> Sy hadd' den wegh'vergheten /
> Waer dat sy door tot Gode liep:
> Alleen onthiel sy dat sy moeste
> Haer waghen in die duyster woeste (str. 5).

De ziel wordt meegerukt in een onweerstaanbare drang (*boven verlanghen*) naar vernieting; zij bekommert zich niet langer om teerkost, om zelfinstandhouding:

> Met dat gheniet wierdt sy omvanghen /
> Dat was dat haer door-vloot /
> Dat haer boven verlanghen
> In alle salicheydt besloot:
> S'en sach niet aen wat sy verteerde /
> Die daer te Niet te gaen begeerde (str. 7).

Zij wordt binnengevoerd in een rust vol stilte:

> Gheheel uyt haer met ruste stille
> Stondt sy in Godt ghevoert (str. 11).

Herp vergelijkt deze geestesverheffing met de

> achtende graet der minnen, die men hiet inder scriften Amor liquidus, dat is een smeltende minne(55).

Zijn Lucas' verzen:

> Dat roeren Godts was een vrede /
> Die haer in troost versmilten dede (str. 11)

hiervan een echo? In enkele strofen kan men zich, net zoals dit in de liederen over de vernieting het geval was, ergeren aan Lucas' ‘gewaagd’ mystiek taalgebruik. Uit de confrontatie met Herp blijkt echter dat wij op dit punt ook hier geen overhaaste besluiten mogen trekken. Gods inwerking is zo sterk, schrijft Herp, dat de ziel

> So wert getoghen in de afgront der godliken minnen ende also verslonden dat si haer selven en alle dinck achterlatende vloyet van haer seluen in die ewighe minne, daer si also omvanghen wort ende doervloyet, dat si heel in een vlamme der minnen ontsteken wert, also dat si beholdende haar wesen, alle dinck wt trecket, dat menschelic is, ende antrecket, dat

(54) Deze tekst werd ook uitgewerkt door Alexius van Brussel in zijn *Schala anagogica.* Vgl. K. PORTEMAN, *Een nieuw getuigenis over Hadewijch uit de 17e eeuw,* in *Spiegel der letteren,* XII, (1969-70), blz. 204-210, vooral blz. 206.

(55) ed. L. Verschueren, I, blz. 367, r. 94-96.

godlic is, salichlic mit allen crachten ouergheformt in God ende ghewrocht van God...[56].

(56) *ibidem,* blz. 369, r. 98-106.

Gebruikt Lucas hier eveneens de termen *omvanghen* en *door-vloot* (str. 7), uit strofe 6 blijkt bovendien de gedachte aan dit *overgheformt*-worden der krachten:

> Wegh was sy heel/sy was verloren/
> S'en vondt gheen wesen meer;
> Alleen quam haer te voren
> Dat overwesen van den Heer':
> Haer crachten smolten in dat Eene/
> Dat was den wegh en anders gheene.
> ...
> Met dat gheniet wierdt sy omvanghen/
> Dat was dat haer door-vloot...

Als men aan Herp terugdenkt zou men zich kunnen storen aan het tweede vers van dit citaat; Herp maakt inderdaad duidelijk dat de ziel hierbij *beholdende (is) haar wesen.* Het is evenwel verkeerd in Lucas' vers het tegenovergestelde te lezen: een dergelijke bekentenis tot het pantheïsme is er trouwens onvoorstelbaar. *S'en vondt gheen wesen meer* lijkt mij een hyperbolische accentuering van het feit dat de ziel zich niet langer aan de geschapen wezenheid interesseert, daar zij nu, door het *overwesen*, d.w.z. de ongeschapen allesbeheersende wezenheid Gods omvangen, alleen nog daarvoor belangstelling kan opbrengen. Er staat trouwens niet ‘s'en *was* gheen wesen meer’.

Zo eindigt de liederenreeks over de afgescheidenheid in tonen van zielsverrukking en beschouwing, die in de daaropvolgende liederen over de *Salighe Vereeninghe* worden aangehouden.

Hoe verschijnt de afgescheidenheid nu in de liederen van Dr. All.? Wordt zij er op dezelfde wijze voorgesteld als in Bl. R. of treden er wijzigingen op die een evolutie in de opvattingen van Lucas zouden verraden? Het valt te verwachten dat de afgescheidenheid in een bundel, die opvalt door zijn overwegend ascetische gerichtheid, enigszins in een ander perspectief zal worden behandeld. Wij volgen weer het allegorisch verloop waarin de liederen elkaar opvolgen.

Onmiddellijk verrast ons de overeenkomst in de voorstelling. Op het ogenblik dat het thema van de afgescheidenheid in de bundel binnentreedt (18/31), is de *ziele*, geleid door haar *Vriendt*, vanuit het aanschouwen van Gods volmaaktheden en het lijden van Christus, gekomen in een toestand van mystieke bereidheid. Gods inspraak heeft haar *verlicht* en *verweckt* (14/24) om samen met den *bruydegom* (een motief dat later wordt losgelaten) in de woestijn te trekken, wat hier een omschrijving is van de bijzondere, mystieke weg die zij dient te volgen:

> Staet op/en gaet u selven uyt/
> Gaet vlijtelijck 't wort sonne-schijne
> Den Bruydegom wilt sijne Bruyt
> Uyt-leyden gaen in die woestijne (str. 5).

> Al ist door paeykens onbekent/
> Tredt vroeyelijck naer uwen geminden/
> Licht sult ghy worden die ghewent/
> Licht zult ghy sijn voet-stappen vinden (str. 6).

Daar zal de ziel haar doel bereiken:

> Den wech die sal u brengen uyt
> Daer 't wesen blijnckt in claren dage/

Daer de fonteyn des levens spruyt/
Dat slechts u siel maer naer hem jaghe (str. 16).

Het lied sluit allegorisch aan bij de ondertitel van de bundel *Den Wegh des Waerheyts.* Het vervolg van de bundel wordt trouwens tot het einde als een tocht door deze woestijn voorgesteld. De ziel is ingegaan op deze *inwendighen treck* (15/26) - de term heeft hier niets te maken met het technische *tuck* in Bl. R. - en wordt door *Charitas* die haar *in Godt (zal) leyden ende geheel goddelijck maecken* (16/27), op een wagen getrokken door *vier vliegende peerden,* die de vier hoofddeugden voorstellen, in de *woestijne des Heeren* binnengeleid (18/31). Deze woestijn blijkt de woestijn van afgescheidenheid te zijn(57), en zoals in Bl. R. is deze woestijn een oord van vreugde en begenadiging:

Dees vreughden al sijn u gheschonken/
Geniet al dese schatten hier/
Wort in dees soete welden droncken/
Verdrinckt geheel in dit plaisier;
Al wat Godt is/het uwe wort/
Siet wat vloet dat u over-stort (str. 12).

De overeenkomst wordt nog treffender wanneer de vriend, het geluk van de *opgetrocken (!) minnende ziele* bezingend, zichzelf opwekt om met haar deze verheuging te vieren:

Houdt vrolijck hooghtijdt (/) houdt blijde feeste/
Met dees ziel u verblijt/nu mijnen geeste...(19/33, str. 1).

Een herinnering aan het Pinksterfeest? Daarop verheft de ziel die *inwendighe afgescheydentheyt* (20/34). In dit lied klinkt dezelfde hooggestemde vreugde om het vinden van de mystieke bestemming: de ziel, die *eerst niet en verstont/haer* (d.i. van de liefde Gods) *soete trecken* (str. 2), voelt zich *versincken* in deze *weelden macht* (str. 6). Blijven wij met dit alles nog altijd binnen het domein van de voor Lucas zo kenmerkende beschrijving van de vreugde-ervaring, uit de volgende liederen blijkt dat de woestijn van afgescheidenheid in Dr. All toch enigszins een eigen betekenis krijgt. De ziel, die het *landt des neder-deels* (21/36, str. 3) heeft verlaten, wordt nu rechtstreeks door God onderricht(58): zij leert er achtereenvolgens de ootmoed (21/36), de zachtmoedigheid (25/45), de *onaencleventheyt* (29/54). Aan de beoefening van deze deugden beantwoordt telkens een bijzondere begenadiging: resp. een vorm van vereniging (in de ootmoed) (23/40), een *geestelijcken slaep* die de ziel *vervremt van al dat buyten Godt is* (27/49) en een toestand van *ontgeestinge* (28/52). Het lied over de geestelijke slaap doet denken aan de *docta ignorantia*, het zwijgen der krachten en de onberoerbare gelijkmoedigheid die wij al in de woestijnliederen van Bl. R. gelezen hebben (wij cursiveren):

(57) cfr. str. 9: *In die woestijne af-gescheyden/Draeght dese simpel ooghe me'.*
(58) De bekende tekst van Osee (II, 16) *Ducam eam in solitudinem et loquar ei ad cor* lijkt hier dus gerealiseerd.

Sy stondt in een vergeten/
Van al dat ooge siet/
Haar herte was geseten/
Met een vernuft ontweten/
In 't overste geniet (str. 6).
In 't minne vyer ontsoncken/
Met een *stil-swijghen* diep/
Van vreught en liefde droncken/
Vred'samelijck versoncken/
Boven de wereldt sliep (str. 8).
Bereet was sy te lijden/
Wat' er te lijden quam/
Met een vroyelijck verblijden/
In sterven en vertijden/
Al haer genuchte nam (str. 12).

Opmerkenswaard is wel dat het verwerven of verdiepen van deze deugden wordt voorgesteld als een dieper binnendringen in de woestijn:

In 't diepste van dat afgescheyden/
Verscholen/onbetreden wilt/
Gaen ick u nu/vriendinne/leyden
Tot die in vrede staen ghestilt (str. 1),

zegt God tot de ziel wanneer hij haar over de *on-aencleventheyt* wil onderrichten. De epitheta uit v. 2 zijn hier dus niet te interpreteren als Dionysiaanse, apofatische aanduidingen van de Godsontmoeting, maar als een actualisatie van de woestijnallegorie, die voor een eerste strofe overigens zeer gewoon is. Dat de terminologie van de afgescheidenheid hier bij uitstek tot de allegorische inkadering van de liederen behoort, wordt in het verder verloop van de bundel steeds duidelijker: verder in de *woestijne des gelatenheydts* (een Tauleriaanse variante van afgescheidenheid) wordt de ziel onderricht over de acht zaligheden, voorgesteld als *berghen van volmaecktheyt*, waarop de beoefenaars van de besproken zaligheid wonen. De lichtmetaforiek duikt er geregeld op[(59)]. De woestijn der afgescheidenheid lijkt in Dr. All. overwegend een allegorische voorstelling van heel het verlichte, innige of schouwende leven, zoals men de tweede fase van het mystieke leven gewoonlijk noemt.

De tocht gaat nog altijd verder. God roept nu terug *Charitas* op om de *ziele in dese woestijne der inwendigher afghescheydentheyt voorder te leyden* (40/75), waarbij een meer specifiek op de afgescheidenheid gericht verzoek schijnt te vallen (wij cursiveren):

Maeckt haer eens wijs/en leght haer uyt/
Hoe dat-men 't al in my besluyt/
Hoe dat-men 't werck doet sonder werck/
Hoe dat al staet in 't bloot gemerck (str. 9).

Meer dan hoogstens een voorbijgaande allusie op de synthese tussen gebed en actie blijkt vers 3 echter niet te zijn, of gaat het om een paradoxale beklemtoning van het verlaten der eigenwerkzaamheid? Volgt dan een onderricht door *Charitas* over het gebed bij wijze van een mystieke uitleg op het *Onze Vader* (44/83-50/95). Mogen wij dit onderwijs in de woestijn in verband brengen met de *devote oeffeninghe op den Pater Noster met seven woestijnen* van de *Evangelische*

(59) Cfr. lied 39/73: *De Ziele prijst de inwendige af-gescheydentheyt*, str. 3 en 13.

Peerle[60]? In deze *oeffeninghe* beantwoordt aan elk der zeven beden een *woestijne* waarin de ziel smeekt te worden binnengeleid. Buiten het samenbrengen van de woestijn-metafoor met het gebed des Heren, zijn er echter geen opvallende overeenkomsten. Daarna komt het mysterieuze heroptreden van de vriend[61], die de ziel *bidt om haere oeffeninghe* te weten te komen (53/ 101). Wij kunnen dus een nieuwe uitleg over het *afgescheyden leven* verwachten. Deze volgt in 54/103 waar de ziel de vriend *het leven verhaelt van die oprechte afgescheyden zielen.* Ook hier primeert de lichtsymboliek (str. 5,7), eenmaal zelfs is licht synoniem van *raeckinghe* en oorzaak van de voor afgescheidenheid kenmerkende onberoerdheid:

> Dat is't licht/dat hun overvoert
> Die raeckingh'sonderlinge/
> Die haer in Godt set onberoert/
> Boven veranderinghe (str. 14).

De uitleg wordt voortgezet in het volgende lied: *hoe eenvoudelijck dese zielen Godt aen-hangen* (55/105). In dit lied treffen wij de reeds geciteerde strofe aan over de verlichte rede[62], terwijl uit de verdere explicaties die de ziel aan haar vriend verschaft, een stijgende overeenkomst blijkt met de woestijnliederen uit Bl. R. Naar het einde toe gaat Dr. All. voelbaar weer de richting uit van de traditionele afgescheidenheid. De verlichte schouwing geschiedt in de grond der ziel:

> Dat soet gebruyck/dat claer geniet van dien vont/[63]
> Blijnckt eeuwelijck in haren puren gront/
> Daer sy al haer gemerck op-slaet/
> Daer sy heel versoncken staet/
> Ende gedurich mede wort
> Door-vloyt/bestroomt/en over-stort (56/107, str. 3).

Daar zijn *al haere crachten in rust* (str. 6)...Deze schouwing sluit een apostolische bekommernis niet uit: zij die daar vertoeven, willen *een yegelijck tot Godt trecken* (57/109, titel): de eenheid tussen schouwen en werken is gerealiseerd, omdat nu alles vanuit een bij-God-zijn geschiedt:

> Godt opent ende sluyt/
> Godt laet daer alleen in en uyt (str. 4)
> In over-vloet der minnen/
> Getrocken uyt den val/
> Begrijpen sy die zielen al/
> En voeren-se daer binnen/
> En van 't genieten ryck/
> Deelen sy elck een mildelijck (str. 8).

(60) Dl. I, cap. XXVIII. De *devote oeffeninghe* valt te onderscheiden van de *corte oeffeninghe op den Pater Noster* die haar voorafgaat.
(61) Cfr. blz. 178 e.v. (vol. I).
(62) Cfr. blz. 374.
(63) *dien* is hier tweesyllabisch te lezen.

Hiermee is ook in Dr. All. een van de meest belangrijke aspecten van de afgescheidenheid manifest aanwezig. De laatste verzen van het lied doen ons onwillekeurig denken aan Ruusbroecs *gemeyne leven*: ook daar wordt de hele schepping in de begenadiging van het schouwende leven betrokken:

> Met minsaemheyt/door-vlieten
> Sy aertrijck in 't gemeyn...(str. 12).

Tenslotte vallen dan ook de 'zware woorden', die, zoals is gebleken uit de confrontatie van Bl. R. met de Herpiaanse traditie, op hun juiste gewicht moeten worden geschat:

> In Godt verslonden/heeft sy gevonden/
> Wat dat het is vergodt te zijn...(59/114).

'Ghij en sijt gheen God van God, maar ghij sijt godlic te maken van God' zegt Herp, sprekend over de gevolgen van *den inwercken des tucks* (cap. 57). De bundel deint uit in jubel (62/118) en geestesvervoering. Elke strofe is een opeenstapeling van woorden die de exalatie van een onzegbare - en daarom retorisch en hol klinkende? - verblijding uitdrukken:

> O hooghe vreught/en salich verblijden/
> O over-vroyelijcke wellust/
> O bly voldoeninghe t'alle tijden/
> Die haeren dorst en hongher blust.
>
> Sy worden gelaeft/sy worden beschoncken/
> Ende verslonden in 't geniet
> Vervult/versaeyt/vervrolijckt/verdroncken/
> In sijnen troost die hy hun biet.
> ...
> O vrolijck spel! o feeste der feesten!
> O bly vermaeck! o welden soet!
> Daer haeren geest comt vroyelijck t'ontgeesten/
> Door den gewenschten over-vloet (60/115, str. 13, 14, 18)[64].

Op de laatste liederen, die het *af-scheyt* van de vriend verhalen, een voor de ziel ultieme vorm van afgescheidenheid betekenen, hebben wij in een andere context behandeld[65].

(64) Zelfs in Lucas' beeldgebruik komt deze vreugderoes tot uiting. De woestijn wordt in sommige liederen (32/60, 35/66, 52/99, 53/101) een *weyde*, een beeld van vruchtbaarheid, dat in één geval (43/80, str. 10) vrij duidelijke herinneringen oproept aan ps. 21. Een gelijkaardige (gewilde) verglijding van de beeldinhoud lezen wij in Tauler (=Suso) tweede *Sermoon op den derden Sondagh vanden Advent* (vert. de Lixbona): de woestijn is vol deugden, die de predikant vergelijkt met *menigherley bloemen (die)...vande menschen niet vertreden en worden.* Het is leerrijk deze preek naast de liederen van Dr. All. te leggen: ook bij Tauler is de woestijn een oord van deugdenbeoefening en schouwing.

(65) cfr. n. (61).

Besluit.

Net zoals de vernieting betekent de afgescheidenheid in eerste instantie een tot diepe vreugde stemmende mystieke begenadiging. Dit geldt voor de beide liedreeksen. Ongetwijfeld raakt deze voorstelling een der krachtlijnen die door het hele oeuvre van Lucas loopt, maar zij blijft belangrijk omdat de ascetische implicaties van de afgescheidenheid, die bij andere auteurs vaak de overhand nemen, hier blijvend worden overstemd.

Van groter gewicht is de vraag naar de inhoud van deze begenadiging: zij is de vraag naar de betekenis van de termen. Deze betekenis liet zich zo maar niet meteen vatten. De oorzaak daarvan is meervoudig. Enerzijds valt zij te zoeken in het feit dat het begrip afgescheidenheid, verbonden met het beeld van de woestijn, tot de allegorische inkadering van de liederen behoort, wat het beeldrijker maakt, maar ook minder direct vatbaar voor een technisch-terminologische uitleg in het kader van het mystiek taalgebruik. Anderzijds is deze moeizame definiëerbaarheid inherent aan het begrip zelf. Reeds vanaf zijn ontstaan, dat naar ons weten nog altijd binnen de geschriften van Eckhart is te situeren, blijkt de term een dynamisch karakter te bezitten. Dit karakter heeft de term bij Lucas behouden, in tegenstelling tot de bij de Rijnlanders aan de afgescheidenheid identieke armoede, die hij vaak als synoniem voor de ontbeelding hanteert. Deze dynamiek houdt verband met de exemplaristische oriëntatie, die de term van bij de aanvang kreeg: het zich afscheiden in de grond als domein van de goddelijke inwoning, impliceert uiteraard heel wat facetten van de mystieke opgang, om niet te zeggen de mystieke opgang in zijn geheel. Toch blijven in de traditie vooral enkele van deze facetten vrij constant met het begrip afgescheidenheid verbonden. Wij herkennen ze in Lucas' liederen als:

1. Het schouwend bij God zijn dat de bekroning is van de wezenlijke inkeer, een inkeer in de grond van het wezen (het vreugdevolle verzinken) naar de aanwezigheid van God in ons toe. De conjunctie met de woestijnmetafoor suggereert de apofatische aspecten van deze Godsbenadering: zij geschiedt buiten de gewone werking der krachten, en wordt ervaren als een overrompelende gave; zij is niet iets wat men bereikt, maar iets dat men verkrijgt.

2. De rust en de onberoerdheid die dit bij-God-zijn in de ziel veroorzaakt. Deze is in zekere zin ontrefbaar geworden, verheven boven alle lief en leed. Zo betekent afgescheidenheid ook gelijk(moedig)-heid, maar dan weer niet te begrijpen als een verworven deugd, maar vanuit de inkeer in de onberoerde wezenheid.

3. De mogelijkheid die uit deze begenadiging ontstaat om deze schouwing ook naar buiten (*werckelijck*) te valoriseren. In die zin is afgescheidenheid meer een verrijkend en uitstralend bij-God-zijn dan een negatieve afzondering. In de afgescheidenheid wordt alles in zijn juiste perspectief geplaatst: zij is de realisatie van de *pure (Gods-) meyninghe*, die de afgescheiden ziel in al haar laten en doen doorstraalt.

Eigen aan Lucas lijkt mij dat hij deze traditionele aspecten van de afgescheidenheid - mede op grond van de woestijnmetafoor - heeft verbonden met de in de vaderlandse mystiek welbekende verlichting van de rede en Herps leer over de *tuck*. In Dr. All. omvat deze verlichting het gehele schouwende leven, terwijl in Bl. R. de traditionele aspecten van de afgescheidenheid geconcentreerd en derhalve ook meer uitgesproken aanwezig zijn. Dit onderscheid tussen beide bundels hangt enigermate samen met hun literaire compositie: de allegorische schikking en inkadering van de liederen heeft mede de inhoud van Lucas' afgescheidenheid bepaald. Ondertussen spreekt het vanzelf dat ook het allegorisch ontwerp door de traditie is getekend.

Ten slotte dienen ook enkele even merkwaardige ‘betekenisafwezigheden’ genoteerd te worden: - nooit interpreteert Lucas de afgescheidenheid op de wijze van een Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch. Uiteraard is zij bij hem nooit het tegenovergestelde van een geestelijk leven waar actie en gebed harmonisch samengaan.

- De juanistische eenzaamheid en verlatenheid zijn uit Lucas' woestijn gebannen(66). Het onderscheid tussen een *woestine der afgescheydenheit* (versterving) en een *woestine der weelden*, dat de schrijfster van de *Evangelische Peerle* maakt, gaat bij de kapucijn niet op(67).

(66) Vgl. o.a. *Subida*, III, 32,2 en *Noche*, 1,9,5 en 12,6. Het hoeft niet aangetoond te worden dat ook bij Juan de woestijnmetafoor in positieve zin wordt gebruikt, bv. *Llama*, 3,38.

(67) *Vanden tempel onser sielen* (ed. Ampe), blz. 445, noot 50.

Hoofdstuk VII. Naar de mystieke voltooiing.

1. 'Den wegh der salighe vereeninghe'.

Het zwaartepunt van Lucas' mystiek vindt onmiskenbaar zijn uitdrukking in de liederen over de vernieting, de armoede en de afgescheidenheid. Met de analyse van deze liederen is de interpretatie van de onderscheiden bundels een flink stuk opgeschoten. Over het hs., Cl. en Dr. All. valt niet zoveel meer te zeggen, daar deze werken zich voornamelijk op de armoede of op de afgescheidenheid concentreren. In Bl. R. liggen de zaken enigszins anders. Na de weliswaar zeer belangrijke centrale gezangen over het *Kasteelken van de eygen Niet* en de *Woestijne der inwendigher afghescheydentheydt* ontwikkelt de allegorie zich verder: *Salighe* komt na haar tocht door de woestijn terecht op *den Wegh der Saligher Vereeninghe* (103/262-107/273) die naar het *Landt der heylighen* (108/ 262-115/297) leidt en de *speel-hoven der eeuwighe wellusten* (116/300-124/324), waar zij het *Paleys der Liefden Godts* vindt en sterft (125/326-142/379).

Wij behandelen deze liederengroep als één geheel, voortgaande op de dichter zelf, die in de *Voor-reden* als laatste gedeelte van zijn bundel aangeeft:

> de opperste salicheydt van desen wegh, de welcke gheleghen is in die alderlieffelijckste vereeninghe met dat Goddelijck wesen door gratie ende liefde.

Daar een confrontatie met de andere bundels zich bij deze teksten nog nauwelijks opdringt, volgen wij in onze bespreking het verloop van de allegorie.

Elders hebben wij er al op gewezen dat Lucas' allegorie hier ondubbelzinnig naar de *via unitiva* verwijst:

> In den ghewenschten wegh...
> Van pur Vereeninghe die Uyt-vercoren viel...(103/262. str. 3)[(1)].

Zoals uit de *Voor-reden* blijkt, wordt met dit beeld het derde en laatste gedeelte van Bl. R. ingezet. Daarnaast heeft de allegorie van de weg ook een minder vérreikende betekenis, en is zij naast het *landt der heylighen*, de *speel-hoven* en het *paleys* een symbool van een bijzondere mystieke begenadiging, i.c. de *smakelijcke wijsheydt.*

a) *De* '*via unitiva*'.

Wat Lucas met de *wegh der vereeninghe* als mystieke fase bedoelt, kan pas na de ontleding van de ongeveer veertig liederen die deze groep uitmaken, duidelijk worden. Louter afgaand op de allegorie kunnen wij meteen al vaststellen dat het hier een groep liederen betreft die stuk voor stuk mystieke begenadigingen of

(1) Cfr. blz. 185.

toestanden bezingen, die specifiek zijn voor een geëvolueerde vorm van intens mystiek leven. De dichter brengt er een aantal bekende loci samen uit de mystieke literatuur als de *verlorentheydt*, de *omhelsinghe*, de *minneslaep*, de *ontgheestinghe*, de *opghetogenheydt*, de *jubel*, de *serafijnsche minne*, de *minne-sieckte*, alle zovele beschrijvingen van een mystiek bij-God-zijn. Zoals elke weg is de *wegh der vereeninghe* daarenboven geen doel op zichzelf: hij leidt naar het hoogtepunt van de *Blijde Requiem*, waar *Salighe* de mystieke voltooiing bereikt. Men zou hem evengoed een *wegh* t e r *vereeninghe kunnen noemen.* In deze fase wordt de ziel echter onmiddellijk door God geleid(2): zij lijdt meer dan zij werkt, zij wordt meer gestorven dan zij sterft; zij is gaan leven en liefhebben op een geheel andere, nieuwe wijze:

> In dat salich gheluck van die vereeningh'pur
> Scheen haren mensch gheheel verandert van natur:
> Vernieuwt was haren gheeste in 't Goddelijck vermaeck /
> Die hemelrijcksche feeste verblijde haren smaeck (103/262, str. 8).

Aan deze vernieuwing, die trouwens eveneens een belangrijk motief vormt in Cl., wijdt Lucas even later een lied: in *'t Landt der Heylighen* toont God aan *Salighe* '*een Nieuwicheydt des Levens*' waar '*elck een d'leven te verliesen sochte*' (109/278). De wet van het sterven, door de *heylighen* nog eens duidelijk geformuleerd:

> Doodt ons / doodt ons / doet ons te niet
> En ons u eeuwich leven biedt (str. 4),

heeft bij *Salighe* zijn effect bereikt. Zij is bekeerd tot en vervuld van het nieuwe leven. De slotstrofen van dit lied zijn niet alleen merkwaardig, omdat zij mede door de nadrukkelijkheid van de retorische behandeling van de woorden *u* en *leven*, onwillekeurig aan Gezelle's religieuze lyriek doen denken, maar ook omdat ze, te midden van een reeks liederen vol verrukking en vertroosting, de dynamiek van de hele bundel nog eens extra komen memoreren:

> Wat wensch'ick meer dan u?
> Wat wil ick meer dan u / van u verwerven?
> In u vind'ick my nu;
> Laet my / o Heer'! laet my nu in u sterven:
> Ghy zijt die vreught / die my verheught;
> Houwt my / daer ghy my hebt gheset /
> Die u altijdt in my belet.
>
> Ghy zijt al mijn vermaeck /
> O leven soet! gheen leven opder eerden /
> Als ick u leven smaeck'/
> En is by my / mijn Godt! nu meer van weerden:
> Mijns selfs ontbloot / mijns selfs ghedoodt
> Wil'ick u hooren toe altijdt /
> Die d'leven alles levens zijt.

(2) Te vergelijken met de echter christologisch georiënteerde omschrijving van de *via unitiva* door Sandaeus (*Clavis*, blz. 360).

De belangrijkste karakteristiek van de liederen over de *via unitiva* is, wat bij de evocatie van al deze bijzondere vormen van mystieke begenadiging te verwachten valt, de v r e u g d e , de v e r t r o o s t i n g , de w e e l d e .

> T'was troost al datter was

luidt het in het openingslied van de reeks (103/262, str. 9). Deze atmosfeer van verblijding en vervoering wordt bovendien gedragen door het feestelijk uitzicht van de allegorie (het schitterende land van de heiligen, de speelhoven, het minnepaleis) en een intensifiëring van de hoogliedmetaforiek, die wel eens, alle proporties in acht genomen, aan de *canciones* van Juan de la Cruz doet denken. Het aanvangslied is uitgewerkt als een ontmoeting met de Bruidegom.

In dit verband wil ik nog op enkele eigenaardigheden van Lucas' allegorie van de *via unitiva* wijzen. De sterke en aanhoudende belichting van het aspect vertroosting verliest enigszins haar kracht tegenover de daaraan voorafgaande liederenreeks over de woestijn, die ook al een oord der consolatie was. Heeft bij de nadrukkelijkheid waarmee Lucas in deze liederen op de vertroosting wijst, niet een ander negatiever woestijnbeeld meegespeeld? In dat geval is er weer eens een kortsluiting in de allegorie(3). In deze richting gaat blijkbaar de ietwat plechtstatige maar niet onaardige aanhef van het lied over het land der heiligen:

> Den nacht die was gheleden / en in een vierich seysoen
> Die son' der salicheden quam haer vertoon te doen (108/276, str. 1).

Nacht stemt hier echter niet overeen met de woestijn zoals Lucas die in de liederen over de afgescheidenheid opvat. Anderzijds laat de kapucijn *Salighe* op de *Wegh der Vereeninghe* komen *'s maen-dachs*:

> T'Was s' maen-dachs eens ontrent den blijden midder-nacht /
> Als t'hert'des salighe met een verlicht ghedacht'
> Inwendich hoorde spreken: ontmoet den Bruydegom/
> In liefde wordt ontsteken / comt heet hem willecom (103/262, str. 1).

Zoals gezegd, betreft het hier een van de weinige van Lucas' tijdsaanduidingen die niet voor een symbolische interpretatie vatbaar zijn(4). Of moeten wij denken aan de middeleeuwse gebeden- en half liturgische getijdenboeken, waar de maandag aan de overledenen en de goddelijke wijsheid was toegewijd? In de engere zin betekent voor Lucas immers de *wegh der vereeninghe* de genade van de *smakelijcke wijsheydt.* Alhoewel deze toewijding in de zeventiende eeuw nog in voege was(5), durf ik niet beweren dat hier de definitieve oplossing voor Lucas' raadselachtige ‘maandag’ schuilt.

(3) Cfr. onze bespreking van de slotliederen van Dr. All., vol. I, blz. 178 e.v. Een negatief woestijnbeeld lezen wij in Cl. 15/35, str. 9:

> Arbeyden was daer t'rusten mijn
> Om eens door *moeyte der woestijn*
> In t'Cloosterken gherust te zijn.

(4) Cfr. vol. 1, blz. 175 e.v. In zijn geheel herinnert het beeld aan de parabel van de wijze en dwaze maagden (Mt. XXV, 1-13).

(5) Zo in L. Makeblijde's liedboek *Den bergh der geestelycker vreuchden*, Antwerpen, 1618. Cfr. L. LOOSEN, *Lodewijk Makeblijde (1565-1630). Hymnen en gezangen.* Zwolle, 1964, blz. 84.

b) *De 'smakelijcke wijsheydt'*.

Als allegorische eenheid naast het land der heiligen, de speelhoven, etc., betekent de *wegh der vereeningh* de gave van *smakelijcke wijsheydt.* De liefdesvereniging bewerkt een groeiende connaturaliteit waardoor de ziel, vanuit het ervaren bezit van God, haar betrokkenheid op zichzelf en de wereld nog op een diepgaandere wijze dan tevoren verliest. Meer nog dan een *welluste oversoet*, betekent de wijsheid die zij in haar verbondenheid met God ervaart, een intensifiëring, een duurzaam worden van de zelfontlediging:

> Godt was alleen al haer vermaeck /
> Die Wijsheydt gaf haer dien smaeck (104/265, str. 3).

Deze nogal banale duiding van de hoogste Geestesgave lezen wij eveneens in het *Ryck Godts*, waarmee Lucas' tekst trouwens een vrij opvallende overeenkomst vertoont. In het XXIe kapittel behandelt Joannes Evangelista hoe de *Godt-ghenietende ziel* het *inwendigh getuygen* dat zij nu van God in haar draagt, moet bewaren:

> Dus is de Godt-minnende Ziel / nu genietende de vruchten van haer lang-duerige Pelgrimagie / hebbende haeren arbeydt wel besteet / want sy vint in haer selve dat Rijck Godts / 't welck sy niet en dacht / of en meynden in haer te wesen...
> Aen dese Godts-ghenietende Ziel en konnen wy hier niet meer gedoen / als haer vermaenen dat sy haer neerstelijck houde / ende soecke te blijven ter plaetse daer sy nu ghekomen is/*want sy tot in de Schole van d'eeuwige wijsheyt gheraeckt is/daer Godt selve haer sal leeren door sijne inspraecke*/ wat haer voortsaen te doen staet/om met hem vereenicht te blijven...[(6)].

In lied 104/265 beklemtoont Lucas niet alleen dat de vereniging - de Bosschenaar heeft het daarentegen over de oefening van de tegenwoordigheid Gods - geschiedt in de grond van de ziel (het *Ryck Godts*, cfr. Lk., 17, 21) (str. 3), *die ghewijde binne-sté* (str. 4), maar de wijsheid vervult er een identieke functie:

> *Altijdt sprack haer die Wijsheydt aen* /
> *Hoe die vereenichde moet staen* /
> Hoe vry / hoe los / hoe bloot van kleyn en groot /
> Hoe claer / hoe opgherecht / hoe simpel toeghevoeght
> Uyt dese schepsels slecht / tot die alleen ghenoeght[(7)].

In de volgende strofe gebruikt Lucas het woord *vervremt*, een der lievelingstermen van Joannes Evangelista om de onthechte en in God gestorven ziel aan te duiden[(8)].

2. Het 'Landt der Heylighen'.

(6) ed. 1659, blz. 365-366. Wij cursiveren.
(7) str. 5. Wij cursiveren.
(8) Vgl. de inleiding van de moderne Nederlandse vertaling door P. PASCHASIUS van MEERVELDHOVEN, Brugge, 1921, dl. II, blz. VII.

De allegorische inkadering herinnert sterk aan de liederen over de zaligheden uit Dr. All. *Salighe* wordt door God zelf in een *oversoet landtschap* rondgeleid, waar

zij verscheidene groepen heilige zielen ontmoet, die elk een bijzondere toestand van het nieuwe leven (109/278) der vereniging uitbeelden: zij die *ghelaten in verlatentheydt* staan (110/282), zij die in een *inwendighe rijckheydt* zwemmen (111/285), zij die ongehinderd *verlicht* worden (112/288), de *Godtgierighen* die *onversaeyt* naar God blijven hongeren en dorsten (114/294).

Formeel vormen deze liederen een hechte eenheid. De eerste strofe vangt telkens aan met een hooggestemde lofprijzing op het *landt.*

Uitgesproken is de statige en verheven toon, die aan de reeks een eigen karakter verleent. Het tafereel van de hemelse optocht der heilige en verlichte zielen,

> Die haer als eene lochte claer onder die sonn'verheven
> van nevels / wolcken / altegaer / bloot ende ledich gheven /
> Niet latende in haren sinn'beeldt oft ghedaente inn'/
> Dat den inschijn mocht hinder zijn:
> Op dat die minne-stralen / die uyt dat wesen dalen /
> Vry worden mochten uytghespreydt door haer ontfanghbaerheydt,

heeft blijkbaar op de tonaliteit van Lucas' vers ingewerkt (112/288, str. 2). Tekenend voor deze liederen is eveneens de toename van het onzegbaarheidsmotief: in 111/285, lied dat de *overvloet* van vertroosting beschrijft die de zielen in het land ervaren, wordt het in elke strofe in andere bewoordingen herhaald(9). De terminologie die de onvertaalbare ervaring van deze zielen vertolkt, is daarenboven bijzonder homogeen. Aan het beeld van het *swemmen* en *inwendigher rijckheidt* beantwoorden resp. in str. 1: *rivieren, versoncken*, str. 2: *stroom* en het in de middelnederlandse mystiek geliefde *verwielen*, str. 3: *stroom loop, overvlieten*, str. 4: *verdrincken*, str. 6: *zee, verdroncken.* Een gelijkaardige vaststelling kan men doen in het lied over de *verlichten* (112/228), waar de licht-terminologie overheerst en in het gezang over de *Godt-gierighen* (114/294), waar de voor de voorstelling van de lijdelijkheid der mystieke ervaring, bijzonder geschikte symboliek van het water wordt hernomen: str. 2: *fonteyne, verwielen, visschen, rivier*, str. 3: *swommen*, str. 4: *swommen*, str. 6: *Zee, over-vloeden.*

De liederen over het *landt der heylighen* zijn inhoudelijk een volgehouden uitdrukking van mystiek geluk. Zelfs in het lied over de *verlatentheydt* (110/282), dat het lijden verbonden aan de mystieke opgang wil oproepen, blijft de vreugdeervaring op de voorgrond staan. Door God geleid

> ...tot die daer vrolijck saten
> in haer verlatentheydt ghelaten (str. 2),

voelt de ziel in haar een heftig lijdensverlangen; *als van liefde droncken* (str. 6), biedt zij zich aan om te lijden. De vreugde der liefde kan immers door niets worden geraakt:

> Als ick in uwe liefde blijf' /
> Datmen my totter hellen drijf (slotstr.)(10).

(9) Vgl. nog 110/282, str. 1; 114/294, str. 1.

(10) Bekende formule in de mystieke literatuur. Vgl. o.m. HERP, *Spieghel*, (ed. Verschueren) blz. 205, r. 45-46, blz. 271, r. 20-21; *Geestelijc Pepelken* (ed. Gerlach), blz. 21; LAURENT de PARIS, *Le Palais de l'amour divin*, Parijs, 1614, blz. 23.

Integendeel, het lijden verhoogt de geneugten der liefde:

> Die persen Heer' / die van u commen /
> Die sullen al van my ghenomen
> Voor soeticheden worden hier
> Als dalder-vrolijckste pleysier (str. 8).

Onmiddellijk daarop volgt het lied over de *inwendighe rijckheydt:* de *Requiem* is en blijft in eerste instantie een blij gebeuren, die in het *landt der heylighen* werkelijkheid begint te worden. Zo interpreteert het ook *Begheerighe*, die in haar commentaar het *landt* opvat als het oord van de verlangde rust:

> Op mijn siele / want ghy slaept /
> Siet waer ghy ghenuchten raept /
> Die *rust'* in te leeghe vreught:
> In die *rust'* nemt u ghenieten /
> Daer't al uyt en in moet vlieten /
> Daer ghy in moet zijn verheugt.
>
> Laat alleen zijn uwen al /
> Die alleen u troosten sal /
> En u *ruste* wesen moet:
> Wilt ghy in u *ruste* vinden?
> Houdt u *rust'* met den Gheminden
> In dat Landt van d'eeuwich goedt (115/297, slotstr.).

Hieraan dient evenwel toegevoegd dat Lucas, in overeenstemming met de liederen over de *Zee van eygendommen,* het begrip *troost* voortdurend zuiver poogt te houden. Hiervan is het lied over de *versaeyde / onversaeyde / vol / hongherighe / dorstighe / begheerighe Godtgierighe Sielen* (114/294) een merkwaardige illustratie. De van troost versaeyde zielen blijven *onversaeyd,* omdat zij niet de weelde van de vertroosting maar God zelf zoeken (str. 3 en 4). *Salighe's* reactie is navenant:

> Voordaen en sullen nu in mijn ghedachten
> Oyt meer aenkleven troost noch wellust' /
> Voordaen en sullen nu mijne crachten
> Buyten u wesen meer nemen rust'
> in Zee noch over-vloeden / in gheen van uwe goeden
> En sal mijn herte nu meer voordaen /
> O alderliefste! met luste staen.
>
> O troost des levens! ghy sult alleene
> Nu eeuwich wesen hier mijnen al;
> In u / o Liefste! en anders gheene
> Den wensch mijns herten versmilten sal:
> En hoe dat ick ontfanghe / oft u / mijn Godt! / aenhanghe /
> Soo sal ick soecken noch meer altijdt/
> Mijn Godt! u aenschijn ghebenendijdt (str. 6 en 7).

Een dergelijke voorstelling van de in de mystieke literatuur welbekende *fames inexplebilis*[11], betekent een ombuiging naar de moralisatie, die de diepere

(11) R.W., II blz. 314-315; III, 25,31; IV, 32,33.

gronden van de onvoldaanheid der *heylighen* op de achtergrond laat; deze honger is fundamenteel aan de menselijke conditie van de liefde verbonden:

> 'Nochtan blivet God eewelijcke ombegrepen na wise
> onser werkelijcker begherten. Ende hieromme blivet
> in ons een eewich hongher ende een eewich begherlijc
> inkeren met allen heilighen'

schrijft Ruusbroec[12],

> 'want wi teren op (Gods) onghemetenheit, die wij niet
> verswelghen en moghen'[13].

Het steeds meer willen van de liefde, dat aangroeit naarmate God zich aan de ziel openbaart, - '*Hoe sy meer hadden / hoe sy meer sochten*' luidt het in de 4e strofe -, leidt Lucas niet naar een beschrijving van de *ongheduer*[14], maar naar een enigszins onverwachte en m.i. wat uit de toon vallende oproep tot aanzuivering van de intentie. Over de gruwelijkheid van deze ervaring en over de spanningen tussen werken en genieten, die vooral Ruusbroec in het beeld van de honger heeft uitgedrukt, vernemen wij hier niets.

3. De 'Speel-hoven der Eeuwigher Wellusten'.

In deze liederen wordt de allegorie van het *Landt der heylighen* voortgezet: nog steeds geleid door God zelf, komt *Salighe* in *die blijde lusthoven van t'Heylich Landt* (116/300, str. 2). Toch vormt deze reeks op haar beurt een nieuw en apart geheel. *Salighe* wordt nu direct bij de beschreven begenadigingen betrokken. Zij aanschouwt niet alleen meer wat de *heylighe zielen* ervaren, maar wordt zelf opgenomen in hun extatisch geluk. Het kernwoord van de gehele reeks is *smaecken*: de term prijkt in de titel van elk lied; *Salighe* s m a e c k t de *verlorentheydt* (116/300), de *omhelsinghe* (117/303), de *minne-slaep* (118/306), de *ontgeestinghe* (119/309), de *opghetoghentheydt* (120/313), het *goddelijck licht* 121/ 316), de *goddelijcke duysterheydt* (122/319). De term is traditioneel uitdrukking van een mystieke ervaring, d.w.z. een ervaring die de gewone menselijke wetten overschrijdt; zij heeft echter een voorbijgaand of voorlopig karakter: zo althans lezen wij het af uit het verder verloop van de allegorie; wat zij in de *speelhoven* ervaart, kan *Salighe* uiteindelijk niet ten volle bevredigen. Aan het sterven gaat immers nog het verlies van de smaak vooraf. In de daaropvolgende liedgroep schrijft Lucas een gezang over *Salighe's verlies* van de *smaeck* in God:

> Ghenuchten al door die bly minne-quael
> Als smakeloos walghden haer t'eenemael:
> Troost te ghenieten / d'welck sy te wenschen plegh /
> Was haer rechts een verdrieten / die vreught in Gode kregh (131/345, str. 3).

(12) R.W., I, blz. 222.
(13) R.W., III, blz. 31.
(14) Lucas wendt de term *onghedure* meestal aan als aanduiding van de onrustige en menigvuldige wereld (Bl. R. 12/99, str. 5; 47/112, str. 1). Wanneer de *Salighe,* in de liederen over de *daghelijcksche oeffeninghe*, slapen gaat, doet ze zulks noodgedwongen *in liefden onghedur'* (44/105, str. 7). Met de *onghedur'* van de minne die na de goddelijke aanraking ontstaat, heeft Lucas' gebruik van de term weinig te maken.

Kennelijk zijn met deze *ghenuchten Salighe*'s ervaringen in de *speelhoven* bedoeld. Waar het naar de vorige liedreeks wil verwijzen, schiet dit lied echter enigszins te kort: het is opgevat als de gezangen over de *zee van eygendommen,* waar niet de troost, maar God zelf als beginsel van het mystieke leven wordt geponeerd; God en vertroosting worden er tegenover elkaar gesteld, het accent valt op de onbaatzuchtige gesteldheid van de ziel:

> In Godt alleen / niet in ghenuchte soet
> En wilde staen die suyver van ghemoet...(str. 4).

Daartegenover past de dichter, overigens helemaal in de lijn van de traditie[(15)], de term *smaecken* in de liederen over de *speel-hoven* toe op ervaringen, die men nog bezwaarlijk als een van God te onderscheiden vertroosting kan interpreteren (cfr. infra). Lied 131/345 beweegt zich, spijt zijn allegorische bedoelingen, gedeeltelijk op een lager plan. Deze anomalie wordt trouwens al aangekondigd in *Begheerighe*'s commentaar over de *speel-hoven* (124/324): *Salighe*'s vreugde wordt er *over-smakelijck* genoemd (str. 1) en drie strofen verder heet het dat zij *den troost soo smaeckte boven maet...*Dergelijke kleine kortsluitingen zijn, zoals wij reeds herhaaldelijk vaststelden, in Lucas' compositie niet van de lucht.

De *wellusten der speel-hoven* zijn een niet erg homogene verzameling van affectieve en in sommige liederen duidelijk extatische ervaringen, meermalen doorkruist door wat wij een ascetisch rappel zouden kunnen noemen. De liederen over het *smaecken* van het goddelijke licht en de goddelijke duisternis herinneren meer aan de hogere schouwing en vormen binnen de reeks een enigszins afzonderlijk paar.

De overstelpende karakteristieken van de extatische begenadiging worden herhaaldelijk uitgesproken. Laten titels als *verlorentheydt, ontgeestinghe* en *opghetoghentheydt* daarover nog weinig twijfel bestaan, het lijkt mij niet overbodig zulks uitvoeriger te illustreren: de extatische aard van deze liederen zal immers een verhelderend licht werpen op enkele terminologische duisterheden. Naar de extase verwijzen Lucas' talrijke uitlatingen over *Salighe*'s zelfverlies, haar buiten-zichzelf-zijn en de passiviteit waarmee zij de vervoering ondergaat. *Salighe* vindt *haer heel verloren* (116/300, str. 3), *uyt haer ghevoert...daer sy niet commen self en mocht* (str. 7). Zij lijkt te *verdolen* (str. 8), *uyt haer ghetogen...ghelijck doodt* (str. 9). *Zij schijnt t' ontworden heel* (117/303, str. 6), en kan aan haar vervoering nog nauwelijks weerstaan:

> Houwt op /o Heer'! u minne-vloeden /
> We'er-houwt den stroom van uwe goeden:
> Ick sterve van pleysier /
> We'er-houwt / o Heer'! des 'bly'rivier'.
>
> Haer stemme was / we'er-houwt / we'er-houwt /
> En' Godt her-schonck die vloeden duysent-fout (str. 11 en 12).

Overstroomt en overwonnen (122/319, str. 3), smaakt zij *des opgancks soete feest':*

> Sy wierdt verheven / sy wierdt ghedreven /
> Sy wierdt gheset van haren Godt ghetrouw'
> Daer sijn ghenade groot haer over-voeren wou (120/313, str. 2).

(15) Vgl. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, blz. 60-61.

Elke activiteit van het redenerend verstand of elk intellectueel inzicht blijft achterwege. *Salighe* valt in een *ontweten* en *vergeten* (116/300, str. 8): *T' ghenieten ghinck boven verstande* (117/303, str. 6), *daer en was teecken meer toch tael'* (119/309, str. 8). Hoe groot de verrukking ook is, *Salighe* ervaart nu meer dan ooit de kloof tussen haar en God, een polariteitsgevoel dat inherent blijkt te zijn aan de mystieke vervoering -: zij is *verschrickt van sulcken liefde pur...S'en wist' wat sy doen sou...*(117/303, str. 8 en 9). Telkens als zij zich in haar eigen nietigheid neerwerpt, komt het goddelijk initiatief opzetten, intenser dan ooit te voren:

> Den keer en wederkeer
> De' haer versmilten in den Heer' (str. 7).

Alhoewel zij ook gewoon versvullingen kunnen zijn, lijken adverbia als *dicks* (116/300), *somtijds* (str. 3) en *dickwils* (117/303, str. 1) het occasioneel karakter van de extase te komen onderstrepen. Zo gelijkluidend is de terminologie van deze liederen intussen weer niet: de kapucijn doet ook herhaaldelijk een beroep op de hoogste mystieke termen, die, althans naar de normen van het traditionele taalgebruik der grote middeleeuwse mystici, niet altijd in de vervoerde beschrijving van de extase thuishoren, maar er, gezien de intensiteit van de ervaring, gemakkelijk binnensluipen. Bij de beschrijving van het geluk dat zij op een buitengewone, extatische wijze ervaren, kennen de mystici vaak geen maat.

Minder verassend is in deze context Lucas' gebruik van de bekende huwelijksmetafoor; wij herinneren ons dat de dichter reeds de gave van zachtmoedigheid als een soort huwelijksritus tussen God en de ziel voorstelt (Dr. All. 25/45)[16]. Vooral sedert Juan de la Cruz is er in de mystieke literatuur een tendens waarneembaar om het beeld van het mystiek huwelijk toe te passen op de intense en vaak onvoorstelbare liefdeservaringen, die de zgn. *unio transformans* de bekroning van de mystieke opgang, nog voorafgaan. Zulks staat dan in tegenstelling tot onze middeleeuwse Nederlandse mystiek, die de bestendige tot leven geworden twee-eenheid door het huwelijksbeeld gesuggereerd, nog zuiverder aanvoelt en de terminologie van het mystieke bruidschap voor het hoogste stadium van het mystieke leven reserveert[17]. Deze oudere beperkte technische betekenis is in de onstuimige en vaak gevoelerige mystieke literatuur van de Contrareformatie verloren gegaan.

Het beeld van het mystiek huwelijk wordt door Lucas tweemaal in verband gebracht met de *ontgheestinghe.* Een eerste keer geschiedt zulks in de voorlaatste strofe van het lied over de *verlorentheydt*:

> Daer stonden sy gepaert
> Den Schepper oversoet / met die van gheest'verclaert /
> Die in die feest der feesten den gheest Godts de'ontgheesten;
> En hoe haer Godt sijn selven meer voorhiel
> Hoe sy meer uyt haer selve viel (116/300, str. 10).

(16) Cfr. blz. 289.
(17) Cfr. A. DEBLAERE, *De mystieke schrijfster Maria Petyt,* blz. 65-66, blz. 76 e.v.

Vooral het slotvers lijkt op een extatische interpretatie van het mystiek huwelijk. Moeilijker wordt het wanneer wij in deze zin met de term *ontgheestinghe* zouden willen argumenteren. Deze bij uitstek extatische term is in de Nederlandse traditie, inzonderheid bij Ruusbroec en Herp, meerzinnig. Zeer algemeen geformuleerd, suggereert hij enerzijds een ontrukt-zijn aan alle geschapenheid, anderzijds een doordrongen worden van het nieuwe levensbeginsel van de volheid Gods. Zowel het negatieve als het positieve aspect treedt op in verschillende intensiteitsgraden; de *ontgheestinghe* duidt steeds een moment aan waarop de geest zichzelf, d.i. zijn op de 'werkelijkheid' georiënteerde functie loslaat en derhalve *ontgheest* aan zichzelf, voor een steeds intensere ontmoeting met God ontvankelijk wordt(18). Herp maakt deze meerzinnigheid duidelijk in een praepositionele *distinctio,* waarin hij drie soorten van opheffing van de geest onderscheidt: *in* de geest, *boven* de geest en *zonder* de geest(19). In de opheffing *in* de geest wordt de geest bevrijd van de beïnvloeding der stoffelijke dingen voor een mystieke inwerking op de vermogens: hij behoudt dus de volle beschikking over zijn vermogens, die echter gezuiverd en door God verlicht een eerste stadium van de mystieke schouwing bereiken. Van een eigenlijke extase kan men hier nog niet spreken. De verheffing *boven* de geest heeft daarentegen alle kenmerken van de vervoering:

> Somwilen wort oec die menschelike geest mit so groter druyst op ghevoert, dat men wel segghen mach, dat die geest ghetogen is boven den geest, als wanneer die geest niet alleen alle ander dingen, mer oec hem selven boven gaet. Ende in een wonderlike manier wort hij ghevoert boven hem selven overmids dat vier der minnen in denghenen, die boven al is, ende wort ghedronghen mit ghewelt der minnen wt hem selven te gaen, als dat niet en is in hem, dat is, in synre memorie, verstande ende minne, dan alleen die eweghe minne, die God selve is, dair alle die geest blotelic in verdroncken is (r. 55-64).

In het derde geval, wanneer *die geest hiet te wesen sonder geest* (r. 66-67), bedoelt Herp de verrukking, die oprijst tot de vereniging met God in de hoogste fase van de mystieke opgang. De geest ontstijgt niet alleen meer aan de werking van de vermogens, maar hij

> hiet te wesen sonder geest, als wanneer die geest bestaet gheheel in hem selven te ontbreken, ende van sinen wesen te vernieten, ende een overganc te doen in een overweseliken staet, als wanneer hi in wordet gheleit om te scouwen God weselic (r. 66-70).

Over deze *ontgheestinghe* schreef Ruusbroec op zijn levensavond:

> Daer wij weten ende bekinnen, daer zijn wij zalich ende Gode gheenicht in minnen. Maer daer wij niet en weten daer zyn wij een ledighe zalicheyt met Gode, boven onze ghescapenheit: daer sijn wij alle ontgheest zonder gheest ende buten onsen gheeste, in ons overwesenlijcke salicheit, met

(18) Men denke hierbij aan het beginsel van de *Divisio animae ac spiritus.* Voor Ruusbroec zie A. AMPE, *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang,* Tielt, 1957, blz. 238-239, n. 1 en 6, en blz. 512 e.v.

(19) *Spieghel*, ed. VERSCHUEREN, cap. 50, blz. 319-321. Vgl. M.M.J. SMITS van WAESBERGHE, *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp.* Openbare les, Nijmegen-Utrecht, 1945, wiens interpretatie wij overnemen.

Gode boven ons ghescapenheit, in een grondeloes abys dat Gods wesen es, dat nemmermeer beweecht en wert van Gode noch van creatueren[20].

(20) *Vanden XII Beghinen*, R.W., IV, blz. 27, r. 6-13.

Smits van Waesberghe is tot de conclusie gekomen dat elk van deze vervoeringen een nieuwe fase van het mystieke leven inluidt[21]. Aanvankelijk is de *ontgheestinghe* een exclusieve ervaring, waarbij 'de psychische aandacht zo wordt verengd dat de lagere bewustzijnstoestanden opgeheven worden'. Later wordt zij positief, 'd.i. de geest gaat daadwerkelijk op in de hogere ervaring, maar zo dat de lagere belevingen binnen hun eigen gebied in bewustzijn gehandhaafd worden'[22]. De harmonie der bewustzijnseenheid wordt hersteld en de ziel is in een diepere Godsrelatie getreden. Dit laatste heeft een terminologisch belang: het schept de mogelijkheid dat de *ontgeestinghe* ook een bestendige toestand van de mysticus kan aanduiden.

Terugkerend in Lucas' *speelhoven,* moeten wij derhalve vaststellen dat zijn extatische voorstelling van het mystieke huwelijk wellicht niet zo hyperbolisch is als ze lijkt. Dit wordt nog duidelijker in de tweede tekst waarin de dichter huwelijk en *ontgheestinghe* samenbrengt. Het lied over de *ontgheestinghe* (119/ 309) eindigt met de verzen:

> Die Siele was haer selven uyt/
> En Godt die stondt ghewesent in sijn Bruydt.

Veel wijst erop dat het in dit lied gaat om de meest intense vorm van *ontgheestinghe*, het ontluiken van wat Lucas in de liederen over het *Landt der heylighen* het *vierich seysoen* noemt[23]. De aanwending van de term *overformt* komt zulks verrassend bevestigen. Waar de aanvangsstrofe nog meer het aspect ontrukt-zijn van de *ontgheestinghe* lijkt te onderstrepen:

> Dat sy door die ghewenschte feest'
> Haers selfs gheheel *ontformt* wierdt/en *ontgheest*,

versterkt de derde strofe *ontformt* tot *overformt*, zodat *ontgheest* nu synoniem wordt voor de hoogste mystieke term:

> Innich wierdt sy gedreven
> In dien hof tot haren troost verheven/
> Die haer trock uyt haer selven heel/
> En haer gaf te ghenieten
> Sijn wesen soet in dat bly'over-vlieten
> Als d'leven van haer opper-deel/
> Daer sy ghetoghen inne stondt
> En haer *ontgheest/overformt* mede vondt.

Deze combinatie komt voor in de *Spieghel der volcomenheit*, waar Herp uiteenzet hoe God de ziel bekwaam maakt tot het 'overweselic' leven (cap. 61: *Van die vercieringhe des overweselijken levens*):

> Ende hier in wort hij stadichlic *ontgeest ende overgeformt* in God boven alle werclicheit ende begheerlicheit[24].

(21) *o.c.*, blz. 8 e.v. De situering van de *ontgheestinghe* in de *speelhoven*, die het *Paleys* omgeven doet denken aan ps. 83: 'Quam dilecta tabernacula tua Domine virtutum! Concupiscit et *deficit* anima mea in *atria* Domini.'
(22) A. AMPE, *o.c.*, blz. 515, n. 12.
(23) 108/276, str. 1.
(24) ed. VERSCHUEREN, blz. 403, r. 125-126. Bemerk het adjectief *stadichlic* (continue).

Intussen is het weer niet zo dat men in zeventiende-eeuwse teksten aan de term *overformt* een betekenis mag toekennen, die exclusief naar het overwezenlijke leven refereert. De vlottende onzekerheid en de overdrijvingen van het mystiek taalgebruik zijn, zoals reeds herhaaldelijk is gezegd, voor deze periode symptomatisch. Zelfs het zuiver gehouden mystiek getuigenis van Maria Petyt heeft zich niet aan deze spraakverwarring kunnen onttrekken(25). Niettemin maakt het samengaan van het huwelijksbeeld, de *ontgheestinghe* en de *overforminghe* van lied 119/309 een der mystieke hoogtepunten uit van Bl. R., waarmee de eindfase, de eigenlijke *Bliiden Requiem* wordt ingeluid:

> Als doodt lach sy daer boven
> In 't opperste der eeuwighe lust-hoven/
> Daer en was teecken meer toch tael'/
> Sy stondt in hem versoncken/
> Den liefsten hadd'hem heel aen haer gheschoncken/
> Elck was eens anders t'eenemael:
> Die Siele was haer selven uyt/
> En Godt die stondt ghewesent in sijn Bruydt (slotstr.).

In deze eenwording looft de ziel God met God: zelf is zij aan het diepste zwijgen toe, waarin de hoogste vorm van het mystieke leven zijn verloop kent:

> S'en hadd' van doen gheen voose/
> Den Heer' verstondt die stemme stemmeloose,
> Hy wist'wat haer stil-swijghen sprack:
> Hy kende haren gronde/
> Daer hy veel meer dan sy self inne-stonde/
> Die hy self tot den lof ontstack:
> O lof-sanck en verborghen woort!
> Dat van den Heer'in stilte wierdt ghehoort (str. 7).

Ruim een generatie vroeger had Pelgrim Pullen uit de mond van Claesinne van Nieuwlant een gelijkaardige voorstelling van deze mystieke Godslof opgetekend:

> Dan den meesten lof is, dat den mensch niet en vindt noch en heeft Godt te loven. Hier-met en wordt sijnen lof niet-genomen, dan meer gegeven(26).

Kan men zelfs in dit lied een zeker gebrek aan terminologische continuïteit vaststellen - ik denk hierbij aan termen als *innich toeneyghen* (str. 2) en *verlicht ghedachte* (str. 4), die strikt genomen eigenlijk niet in deze fase thuishoren -, dan geldt zulks a fortiori voor de gehele reeks. Overheerst het extatisch element, dat b.v. ook nog in *Begheerighe*'s commentaar met het mystiek huwelijk wordt verbonden(27), niet alle liederen nemen er dezelfde vlucht. Veel bescheidener klinken *Salighe*'s bevindingen in *den speel-hof van de soeten minne-slaep* (118/ 306). Alhoewel de mystieke slaap naar Herp een *vercieringhe des overweselijken*

(25) A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 76 e.v., en 400-401. Sandaeus' uitleg (*Clavis*, blz. 354 e.v.) daarentegen is gaaf gebleven.

(26) ed. L. REYPENS, O.G.E., XIII, (1939), blz. 342, 16-20. In het hs. zijn enkele liederen van Lucas' bewaard die uitdrukkelijk aan dit onderwerp zijn gewijd. Vgl. R.W., IV, blz. 25, 21-23 en Juans *musica callada* (Cant. A, XV, v. 3, n. 25).

(27) *Begheerighe* verklaart dat ‘des Heeren Bruydt...soo diep was ghegaen in 't wesen’ dat zij ‘in'thooghste stonden/...vast in Godt’ (124/324, str. 2).

levens kan zijn[28], en het beeld extatische resonanties heeft[29], beweegt het bewuste lied van Lucas zich op een ander vlak: men heeft de indruk dat de dichter, in tegenstelling tot de opgave van de allegorie die klaarblijkelijk een meer extatische vorm van de mystieke slaap beoogt, hier een beschrijving geeft van een Godsverbondenheid die in het *innich leven* voorkomt, of zelfs van het gebed van rust dat aan het begin van het mystieke leven staat:

> Daer in die rust'van 't *innich leven*/
> Af-viel/wat aerdtrijck hadd'ghegheven...(slotstr.).

Het is niet eenvoudig uit te maken wat Lucas met *Salighe*'s *minneslaep* voorheeft: de verzen scharen zich rond het achtmaal herhaalde kernwoord *rust.* Deze rust wordt in elke strofe beschreven als een bevrijding van de beroering door het geschapene en gesitueerd in de *grondt* van de ziel, *Salighe*'s *inwendich hemelrijck* (str. 4, str. 2). Door de stilte van deze slaap worden haar vermogens aangegrepen:

> Die stilte pur daer sy versonck/
> Haer sielen krachten al door-ghonck (str. 1),

maar een eigenlijke uitwerking van het zwijgen der vermogens en zintuigen blijft in het lied achterwege; van de nieuwe mogelijkheden voor de uiterlijke activiteit die de *minne-slaep* volgens de meeste auteurs biedt - de ziel gaat a.h.w. leven op een dubbel plan, met een dubbel bewustzijn: ingenomen door de liefde is zij toch in staat te evolueren op het plan van de gewone menselijke bezigheid - is er bij Lucas hier geen sprake[30]. De stereotiepe aanhaling uit het Hooglied (**3**,2) die in dit verband steevast opduikt, is vaag aanwezig, maar bevat geen woord over de verhouding tussen actie en contemplatie:

> Dat slaepen waeckte in den Heer'/
> Om daer niet uyt te dalen meer (str. 4).

Anderzijds maakt, zoals aangetoond, de allusie op het *innich leven* een louter extatische interpretatie van het lied vanuit de tekst erg moeilijk. Een aantal ascetische uitdrukkingen kunnen bovendien bezwaarlijk met een overweldigende extatische ervaring samengaan:

> Haar vreught wierdt in die rust volbrocht/
> Daer sy't al te verliesen socht...(str. 3).
>
> Sy liet het al/als niet met allen/
> Wat buyten was/om ruste vallen...(str. 4).

Kan een beoordeling van dit lied vanuit de mystieke traditie onrechtvaardig lijken, omdat zij normen hanteert, waaraan de originele bijdrage van Lucas, zowel op grond van de ervaring als op grond van de artistieke vormgeving, het

(28) *Spieghel,* ed. VERSCHUEREN, blz. 401, r. 107-119. Vgl. Ruusbroec, *Vanden blinckenden steen,* R.W., III, blz. 40.
(29) M.M.J. SMITS van WAESBERGHE, *Katholieke Nederlandse mystiek*, Amsterdam, 1947, blz. 168.
(30) SANDAEUS, *Clavis*, blz. 329. Merkwaardiger in dit opzicht is Dr. All. 27/49.

recht heeft te ontsnappen, dan nog kunnen wij wijzen op de zoveelste anomalie die door dit lied is ontstaan tussen de allegorie en de tekst van het gezang. De extatische uitzichten die de *minne-slaep* krachtens de allegorie aankondigt, verdwijnen in de liedtekst achter een onverwachte verandering van de toonaard der terminologie(31).

Uiteraard past de *speel-hof van opghetoghentheydt* (120/313) daarentegen weer beter in het landschap; *Salighe* '*ghinck niet meer/maer sy vloogh*' (str. 2), en '*overstroomt met vollen seghen wierdt sy in Godt gheleydt*' (str. 4). Zij lijkt *gheheel vernieuwt van wesen* (str. 5). Ik memoreer dit lied vooral om de Augustijnse toon van *Salighe*'s reactie; strofen 5 en 6 roepen duidelijk Augustinus' beroemde *sero te amavi* in herinnering; *Salighe* bidt:

> ...
> O schoonheydt schoon spaed'hebb'ick u bemindt!
> Die u lanck elders socht'/dan daermen u bevindt.
>
> Van buyten socht'ick u/
> Ende ghy waert al verr'van binnen;
> Niet u en socht'ick nu/
> Die niet en wist'u te beminnen:
> Seer wijt gescheyden waren wy beyden;
> My hielen verr'schepsels van u aenschijn/
> Die/waren sy daer niet/souden te niete zijn(32).

Een apart paar vormen de liederen over het *smaecken* van het *goddelijck licht* (121/316) en de *goddelijcke duysterheydt* (122/319). Zij zijn de voortgezette weergave van *Salighe's* verheffing, een antwoord op de vraag waarmee lied 112/288 over de *verlichte heylighe sielen* werd besloten.

De verlichting in de *speel-hoven* onderscheidt Lucas van de eigenlijke *Bliiden Requiem*, waar de schouwing volkomen wordt:

> Wellusten overgroot ontsonck die Siel'van alles bloot
> Int licht der minne stralen/
> Daer haer den Heer'me' wou onthalen
> In den Speel-hof van claerheydt schoon/
> *Eer hy haer gaf sijn bly'aenschijn ten toon'* (str. 1).

Het licht heeft dus een voorbereidende functie: het verleent de ziel een disponibiliteit voor de schouwing van Gods aanschijn. Het is een bijzondere ervaring die wezenlijk te onderscheiden is van de inwerking van God op de hogere of lagere vermogens:

(31) Ook de andere vindplaatsen waar Lucas het over de mystieke slaap heeft, kunnen hier nauwelijks enig licht brengen. Het lied vertoont veel overeenkomst met Cl. 22/53, dat, naar de woorden van de slotstrofe handelt over *den slaep des gheests in't innighste des gheests*; ook deze zang heeft niets extatisch, en is de schildering van de geborgen rust die de ingekeerde ziel heeft bereikt. Andere liederen die het beeld van de slaap aanwenden, bieden een heel ander uitgangspunt: zij valoriseren de fysische slaap op de wijze van een *oeffeninghe* (cfr. Bl. R. 44/105, str. 7, met frappant hyperbolisch gebruik van de term *minne-slaep,* en Hs., nr. 132, fol. 110r-111r.). In Bl. R. 60/146 suggereert het beeld van de slaap de *gelijckheydt* (gelijkmoedigheid), terwijl het in Dr. All. enkele keren een negatieve inhoud krijgt (9/15, slotstr. 15/26, str. 5). Eigenaardig is ten slotte de voorstelling van de ingekeerdheid of geestelijke slaap als een droom (Cl. 60/147, str. 6).

(32) Lees: die niet zouden bestaan, indien ze hun bestaansgrond niet vonden in u.

T'en was gheen licht dat m'heet claer kennis oft claer onderscheedt
Noch der ghedachte bly'e/
Noch des gheloofs/noch prophesije:
Maer 't was iet in der sielen Rijck'/
Dat haer verhief/en maeckte Goddelijck (str. 3)[33].

Het is een zuiver mystiek inwerken Gods dat zich slechts in *der sielen Rijck, boven verstandt* (str. 11), *boven natur'* (str. 13), in *het claer opperdeel* (str. 10) laat ervaren. Het doordringt *Salighe*, en verleent haar a.h.w. een nieuwe kijk op de dingen: *al dat sy sach* zag zij *ghelijck verlicht van dien hooghen dagh* (str. 2). Het doet haar *verlicht in alle dinghen wesen* (str. 4): *verlicht scheen alle dinck van d'licht dat in haer siel op ginck* (str. 5), *sy was in't licht gheheel versoncken* (str. 6). Zij heeft de harmonie bereikt waarin zij overal God vindt; *het scheen haer all' in't selfde licht te staen* (str. 6); in het licht wordt zij van alles weerhouden, wat deze harmonie kan verstoren:

T'scheen dat'haer weder-hiel/als haer ghedachte neder-viel;
Als sy iet wouw'aenschouwen/
Scheen't dat haer boven wilde houwen:
T'scheen dat het sprack/dat is te slecht
Voor u/o siel'! die moet zijn opgerecht (str. 8).

De ervaring is hoogst passief: zij laat zich op geen enkele wijze vatten; de ziel moet haar volkomen ondergaan:

Sonder besonderlijck te dincken
Op d'licht/dat haer met hooghe vreught
Inwendelijck Godt meynen de'verheught (str. 10).

Boven verstandt stondt sy/s'en was self daer sy was niet by (str. 11).

Sy sach dat sy in't lichte stondt/
sonder t'aensien/'t ghen' dat sy onder vondt (str. 12).

Een herinnering aan Joannes Evangelista? De Bosschenaar onderstreept het belang van de lijdelijkheid in deze ervaring in de volgende bewoordingen:

De Ziel en mach gheenen anderen voor-worp hebben/als dat inwendich licht/tot 't welck sy haer nochtans niet en mach keeren/noch dat aenschouwen/'t welck niet en schijnt wel beoeffent te konnen worden[34].

Joannes lost de moeilijkheid op door tegenover het *aenschouwen van het licht,* dat een *toekeer* is (*een daedelijck bemercken*, een *nemen met verstandelijcke kennisse*), het *bevinden* te plaatsen:

ende daerom moet haeren toekeer ende aenschouwen niet zijn tot het Licht selve nae sijn wesen/maer tot het bevinden dat sy daer van in haer heeft/of tot die puerheydt en de klaerheydt die sy daer van in haer ghewaer wordt/waer op sy soo eenvoudelijck ende ledighlijck letten moet/dat het

(33) *Gedachte*: memoria; *des gheloofs*: vgl. Bl. R. 22/53. Vgl. deze distinctie met Herps *Spieghel* (ed. Verschueren, cap. 58, blz. 363, r. 26-30 en cap. 65, blz. 417, r. 20-25) en de daar aangegeven correspondenties met Ruusbroec. Spijt deze formulering is dit lied minder doctrinair verwoord dan de lichtervaring in de woestijn (cfr. hfst. VII); overigens zijn er enkele merkwaardige overeenkomsten!

(34) *Het Ryck Godts,* cap. XVIII (ed. 1659, blz. 310).

niet eyghentlijck eenen toekeer of aenschouwen en kan gheheeten worden[35].

(35) *o.c.*, blz. 311.

De oppositie tussen *aensien* en *ondervinden* uit strofe 12 vertolkt dezelfde leer. Lucas voegt er echter aan toe dat *Salighe* '*noch self op d' lichte gheene rust*' nam omdat zij *op iet hooghers verlust* was (str. 11). Deze wat uit de toon vallende bijkomende motivering duidt niet alleen het voorbereidend karakter van de verlichting aan, maar tevens haar stuwende kracht, die de ziel voortdrijft naar iets hogers. Deze gedachte klinkt ook op uit de slotstrofe, waarin het beeld van de zeilboot nog eens aan het *Ryck Godts inder zielen* doet denken; in haar verlichte geest komt het *Salighe* voor alsof zij over alles heendrijft: uit al wat zij ervaart put zij aanleiding om verder te gaan. Het licht is een dynamische kracht.

> Daer boven/daer sy bleef/scheent'haer dat sy 't al overdreef;
> Sy ghinck vol van pleysieren
> Als seylende over rivieren:
> Uyt t'ghene dat haer teghen quam/
> Scheen't dat haer oogh'maer voorwindt al en nam.

In het lied over de *goddelijcke duysternis* wordt *Salighe van den Heer opghenomen* tot de z.g. schouwing van het *duyster lichte.* Het gehele lied is een aaneenschakeling van variaties op de beroemde Dionysiaanse paradox: *duyster lichte* (str. 1), - *claere nacht, - blindt in 't vier der sonnen* (str. 2), - *claren luyster...in nachte duyster*, - *sy sach...en s'en sach niet* (str. 3), - *duysternis vol gulde stralen, - den hooghen blixem dede haer staen in duysterhede* (str. 4), - *claere duysternisse* (str. 5).

Het lied vangt aan met een bij deze materie passende herneming van het onzegbaarheidsmotief. Het betekent voor *Salighe* een nieuwe begenadiging: de ervaring van Gods duisterheid; *Uyt haer selven gheleydt* (str. 2) beleeft de ziel op een nieuwe en plotselinge wijze (str. 4: *blixem*) haar Godsverbondenheid, *overstroomt en overwonnen,* zonder dat zij kan *doorgronden die claerheydt ondervonden* (str. 2). Het gaat om een nieuwe manifestatie van het licht, waarvan de repercussies minder liggen op het vlak van het schouwen, dan op het niveau van de *minne.* Licht en duisternis zijn er niet langer elkaars tegenstander: zij zijn a.h.w. identiek geworden. In haar liefdeservaring weet de ziel zich door God *opghenomen* (str. 2), maar ziende en niet ziende moet zij zich *ondergheven.* Gods onmetelijkheid kan zij niet schouwen, tegen de klaarte Gods is zij, als verblind, niet opgewassen:

> Sy sach 't vier/en s'en sach 't vier niet;
> Sy was wel tot dat vier verheven/
> Maer moest' haer ondergheven...(str. 3)

> Sy moest' in dat aenschouwen stercke
> Toe sluyten d'oogh ghemercke...(str. 4).

Het gaat hier in eerste instantie om een affectieve ervaring (d.w.z. een mystieke actuatie van de *voluntas* als *vis amativa*), waarbij het schouwend verstand 'buten blivet', zoals Herp het aanschouwelijk zegt[36]. De franciscaan situeert haar aan

(36) ed. VERSCHUEREN, blz. 363, r. 19. De affectieve grondtoon komt ook in de beeldspraak van het lied tot uiting: er is overwegend sprake van *vier*, *vlammen*, *brandt:*

> Het was een vier groot sonder eynde
> Daer sy te smilten meynde (slotstr.).

de vooravond van het ‘overweselic leven’: de eigenlijke blijde Requiem kan nu een aanvang nemen. Zulks gebeurt al onmiddellijk in het lied over *Salighe*'s jubilatie, waarmee de reeks over de *speel-hoven* wordt afgesloten. Ik denk hierbij vooral aan het refrein van *Salighe*'s jubilerende Godslof (cfr. de liedtitel):

> T'allen stonden verslonden ghevonden/in minnewonden.

Dit rijmrijk vers anticipeert op het verloop van de allegorie, waarin de ziel door de minne-wonde ziek geworden, de mystieke dood zal sterven.

4. Het ‘Paleys der Liefden Godts’.

Het *Paleys der Liefden Godts* vormt het laatste allegorisch decor van Bl. R.[(37)]. Het definitieve rustpunt van *Salighe*'s tocht is *Den Tempel des Goddelijcken Wesens*, maar deze laatste voorstelling is geen aanleiding tot een nieuwe liedreeks; wel zingt *Innighe*

> den hooghen De Profundis, oft vrolijcken Te Deum Laudamus, die ghesonghen wiert van al die haer ten grave gheleyden (139/370).

en

> Den Blijden Requiem/die al die Salighe in den Tempel des Goddelijcken Wesens/in die begravenisse van die welghestorven Siele songen (140/373)[(38)].

Strikt gezien is het *Paleys* dus niet het toneel waar de hoogste vereniging zich afspeelt; in de allegorie althans onderscheidt de auteur sterven en verenigd worden (de begrafenis). Dit detail is niet onbelangrijk. Wie geredelijk aan het einde van de bundel en mede geboeid door het crescendo van de liederen uit de *speelhoven der eeuwigher wellusten* achter de muren van het *Paleys* een ontsluiering van het toppunt van de mystieke opgang verwacht, ziet zich op een vrij verrassende wijze gesteld voor een hernieuwde beschrijving van het verloop van de mystieke zelfontlediging. Wat Lucas vooral gaat behandelen is het sterven. Deze ‘negatieve’ benadering van de mystieke voltooiing vloeit ten dele voort uit de allegorische opbouw van de bundel. Waar de auteur op andere punten het allegorisch kader van zijn liederen in de diepte doorbreekt (cfr. de gezangen over de vernieting of de afgescheidenheid), *blijft de allegorische voorstelling de slotliederen van Bl. R. inhoudelijk overheersen.* In deze finale is Lucas meer dan ooit gebonden aan de paradox waarrond hij zijn bundel heeft opgebouwd: de opgang naar God is een b l i j s t e r v e n . Blijft hij niet langer stilstaan bij de natuur van de vereniging, - waarom zouden wij hem hier plots willen nemen voor een theoreticus van de mystiek? -, dan verleent hij des te meer aandacht aan de wijze, waarop de verreikendste vorm van mystieke zelfverlorenheid zijn verloop kent. Intussen zou het minstens voorbarig zijn op grond van deze slotliederen Lucas' oeuvre slechts te beschouwen als een

(37) Zoals gezegd, is het niet onmogelijk dat het *Palais de l'Amour divin* van Laurent de Paris deze voorstelling heeft bepaald. Verder dan het materiële beeld reikt de eventuele invloed van de Parijse kapucijn evenwel niet: het *Palais* is er de allegorische voorstelling van het gehele geestelijke leven (DUBOIS-QUINARD, *o.c.*, blz. 58); bij Lucas is het *Paleys* een hoogtepunt. Er is ook invloed van Juan de la Cruz mogelijk (cfr. n. (59)).

(38) Men vergelijke met de tekening bij de aanvang van de bundel (cfr. afbeelding III).

doorvoelde en mystisch gekleurde voorstelling van de ascese. De verticale werkwijze van de dichter

kennend[39], mag men aan de *Paleys*-liederen niet meer waarde toekennen dan aan de andere liedreeksen en de zelfverloochening neemt er typisch mystieke, d.w.z. passief ervaren vormen aan: zij reikt tot de begenadiging van de echte lichamelijke dood, die als de bekroning van deze zelfontlediging optreedt. Ligt het accent van de slotliederen derhalve op de zelfontlediging, dan betekent zulks weer niet dat Lucas zich helemaal niet over de aard van de hoogste *unio* zou uitlaten. De wijze waarop hij hierbij te werk gaat, zou evenwel nog een tweede reden aan het licht kunnen brengen voor 's dichters terughoudendheid.

Er hangt over sommige van deze liederen een soort ‘gêne’, die voor de interpretatie van de zoëven geschetste accenten mede betekenisvol kan zijn. Ik denk hierbij aan de sporadische, maar opvallende aanwezigheid van typisch doctrinaire restricties, die erop zouden kunnen wijzen dat Lucas zich in de discussies over de hoogste schouwing liever op de vlakte hield[40]. Dergelijke ‘waarschuwingen’ kan men bij alle ortodoxe katholieke mystici lezen, maar gesitueerd in de context van Lucas' liederen, lijken ze mij hier zeker vermeldenswaard. Ik noteer:

- 125/326, str. 4: Het gebruik van het onderschikkend voegwoord *gelijck* en het driemaal herhaalde *scheen* kunnen een poging zijn om de formulering te verzachten. Str. 6: *sy scheen verandert van natur'* en str. 7: *Men hadd' gheseydt haer Goddelijck te wesen* zijn voorzichtige verwoordingen van de *overvorming.*
- In 129/339 is Lucas' bedachtzaamheid onloochenbaar. Men lette op de parenthesis in str. 2:

  Sy gingh voor by troost ende seghen

  ...
  Tot dat sy in ghewenschten dagh
  (Soo 't hier kan zijn) Godts bly' aenschijn aensagh/...

- In de daaropvolgende strofen (3 en 4) voorkomt de kapucijn een verkeerde interpretatie van de vereniging door het bekende beeld van de sterren die verdwijnen in de lichtsterkte van de zon (str. 3, vv. 7-8)[41]; op deze wijze kan de dichter bevestigen (men lette weer op het relativerende *scheen*):

  ...Noyt en quam die uyt-ghelesen
  Soo metter daet in een ontwesen/
  Dat sy heel weseloos verdween;
  Maer wel dat sy heel te verdwijnen scheen/...(str. 4)

  ...
  T'ontworden scheen die uyt-vercoren/...(str. 5).

(39) Cfr. vol. I, blz. 187.

(40) Men ga in dat verband even de correcties na die in de Romeinse Herp-editie van 1586 werden aangebracht (Vgl. J. ORCIBAL, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, blz. 169 e.v.).

(41) Vgl. bv. M. ZACHMOORTER, *Bruydegoms Beddeken*, dl. II, cap. VIII (ed. 1628, blz. 114-115): ‘Hoe de creaturen ende den gheest gheseydt worden/...hen te verliesen in Godt/met welcke woorden men niet en verstaet/dat den gheest of die ander creaturen hun wesen verliesen/ghelijck de sterren oock haer wesen behouden alsmen die niet en siet/maer dat de ziele soo ghenadelijck overgoten zijnde van dit Goddelijck licht/van haer selven niet meer en weet dan oft sy daer in ghesmolten/verslonden/verloren ende verniet waer’. Vgl. HERP, *Spieghel*, blz. 193.

- 136/360 zegt over de stervende ziel:

God-formich s c h e e n haar wesen over-soet...(str. 9).

Lucas lijkt wel degelijk een knelpunt als de mogelijkheid van de schouwing op aarde te hebben willen ontwijken.

Ten slotte is er nog het feit dat realiteit en allegorie hier samenvallen. Het sterven stelt in deze liederen ook het echte fysische sterven voor. Zonder hierbij aan een biografische aanleiding te denken(42), stellen wij nu al vast dat deze realiteitsdimensie, samengaand met een repetitie van de wetten van de geestelijke zelfontlediging, de eigenlijke uitbeelding van de mystieke *unio*, zoals die in de *speel-hoven* was ingezet, niet op dezelfde wijze voortzet. Wij komen hierop verder terug.

De liedreeks over het verblijf van de ziel in het *Paleys der Liefden Godts* valt uiteen in drie delen:

- Op de beschrijving van de aankomst in het *Paleys* (125/326) volgen nog vier liederen die zoals in de *speel-hoven* elk een facet van *Salighe*'s mystieke liefde bezingen:
  1) haar liefde is vol *hemelsche blijdschap* (126/329)
  2) haar *purheyt* is *Enghelsch* (engelachtig) (127/333)
  3) haar *minne* is *Seraphynsch* (128/336)
  4) zij wandelt in de *Goddelijcke waerheydt* (129/339).

- Centraal staan de liederen over het mystieke afsterven:
  1) *Salighe* valt in een *minne-sieckte* (130/342)
  2) Zij verliest '*in Godt' haren smaeck* (131/345)
  3) *al haer sterckte ende crachten* (132/348)
  4) haar *verstant* (133/351)
  5) haar *wil* (134/354)
  6) haar *memorie* (135/357)
     met als bekroning:
  7) *Hoe dat de Salighe in 't Paleys der Liefden Godts door die extatike quelende minnende sieckte haren gheest gaf/ende oversalighlijck in Godt stierf/dat is / haren Adem oock op d' leste in Godt verloor* (136/360).

- Na de klassieke reactie van *Begheerighe* (137/364) lezen wij als slot van de bundel de lofliederen gezongen bij *Salighe*'s begrafenis (138/367-140/373); de laatste twee zangen (141/377 en 142/379) recapituleren *Salighe*'s levensloop en zijn voor de doctrinaire situering van Lucas' mystiek niet zonder belang.

1. Het lied over *Salighe*'s aankomst in het *Paleys*, dat wij om zijn voorzichtige formulering al vermeldden, duidt in zijn slotvers aan dat de voltooiing is bereikt:

Sy was gheheel in Godt ghegaen(43).

(42) cfr. hfst. I, A., § 3 (vol. I).
(43) Cfr. ook het gebruik van termen en uitdrukkingen als *verwesent*, *verheven minne* (*amor elevatus* - cfr. SANDAEUS, *o.c.*, blz. 49), *verandert van natur'.*

Liever dan er een contradictie in te zien met het sterven, dat vooral vanuit de aanwending van het motief van de minnewonde, als een nog hogere graad van volmaaktheid wordt voorgesteld, interpreteer ik deze eerste groep liederen als een reeks aanwijzingen dat *Salighe* 'stervensrijp' is, gereed is voor de definitieve vereniging. De themata van deze liederen drukken niet meer een stijging uit, maar een toestand van hoge volmaaktheid die a.h.w. met het sterven samenvalt; dit sterven wordt dan aan de hand van de *minne-wonde* of *minne-sieckte* nog eens allegorisch uitgewerkt.

Salighe's blijdschap is *hemelsch* en haar puurheid *enghelsch.* Dit laatste facet wordt weer overwegend belicht in het perspectief van het *verledicht*-zijn van alle schepselen: het lied is niet meer dan een herhaling van het beginsel van de radicale en mystisch gekleurde zelfontlediging. Lucas is geboeid door het puur geestelijk bestaan der engelen, waarbij hij vooral oog heeft voor de afwezigheid van het lichamelijke. Aan de eigenlijke mystische resonanties van deze *enghelsche purheydt* wordt op deze wijze weinig of geen aandacht besteed. Dergelijke ascetiserende adaptaties van titels die zowel door hun inhoud als door hun situatie in het verloop van de allegorie naar bekende *capita* uit de mystieke literatuur wijzen, hebben wij al eerder in Bl. R. ontmoet; hier geschiedt de aanpassing vanuit de allegorie van het sterven. Nog slechts in het opschrift van het lied herkennen wij het verbreide thema van het engelachtig karakter der hoogste schouwing(44). Eveneens een referentie naar de *enghelsche* levenswijze is het lied over *Salighe*'s *seraphijnsche minne.* Wij hebben het in een andere context besproken. Hier wijkt het ascetisch exemplum voor de beschrijving of evocatie van een mystiek wedervaren. *Dat de Salighe in 't Paleys in Goddelijcke waerheydt wandelde* is een voorstelling, die wij op deze plaats in de bundel geredelijk mochten verwachten. Het object van de hoogste schouwing is de goddelijke waarheid(45). De verwoording is weer zeer voorzichtig (cfr. supra) en het gezang blijft, trouw aan de hoofdthemathiek van de bundel, vooral stilstaan bij de effecten van deze schouwing: *ontwesen*, *ontworden*, *verlies*, etc.

2. Lucas beschrijft het mystieke sterven aan de hand van het bekende motief van de *minne-sieckte* of *minne-wonde.* Met A. Cassabut stellen wij vast dat het van oudsher bekende beeld van de *vulnus amoris* (Hooglied, IV, 9) vooral vanuit de Spaanse carmelitaanse school een nieuwe impuls kreeg: Juan de la Cruz en

(44) Vgl. b.v. RICHARD van St.-VICTOR, *Benjamin Major*, I, c. 12 en IV, I, 7: de hoogste schouwing ligt binnen de 'enghelsche' kenorde; als zodanig is zij een soort anticipatie of beter de inzet van de gelukzalige schouwing (IV, I, 5). Aangehaald door J. MARÉCHAL, *Etudes sur la Psychologie des mystiques,* Parijs-Brussel, Dl. II, 1937, blz. 22.
Zeer vaak is deze vorm van contemplatie aanleiding om de mogelijkheid van de actie binnen de schouwing aan te tonen; de engelen dienen immers de mensen zonder daarom de Godsschouwing te verliezen (Cfr. SANDAEUS, *o.c.*, blz. 65). Lucas bracht dit probleem o.a. in zijn woestijnliederen ter sprake.

(45) Cfr. RICHARD van St.-VICTOR, *Benj. Major*, IV, 2, en de beroemde formule van THOMAS van AQUINO: 'Ultima perfectio humani intellectus est veritas divina' - *Summa Theol.*, IIa, Iae, q. 180, *de vita contemplativa*, art. 4.

Teresa hebben aan de ervaring van de minnewonde uitvoerige analyses gewijd[46].

Onmiddellijk dient evenwel beklemtoond dat de kapucijn deze beelden in eerste instantie in dienst stelt van de allegorie van het sterven: de *minne-wonde* of *minne-sieckte* vormen een fase, een onderdeel van de mystieke dood. Zij tonen terzelfdertijd het affectieve (*Salighe* sterft door de *liefde*) en het ultiem zuiverende karakter aan van dit sterven. Deze betekenis heeft beslist voorrang op een meer gespecifiëerde benadering van de minnewonde, als nauw omschreven bijzondere begenadiging, met haar eigen onderscheiden kenmerken en effecten; veel meer dan een vergelijking met de *quetsuere van minne* en de daaruitvolgende *gheduerighe quale* (Ruusbroec)[47] of de *llaga* van Juans *Cántico espiritual*, dringt zich een confrontatie op van de slotliederen van Bl. R. met de commentaar op de eerste twee strofen van de *Llama de amor viva.* Hiervoor pleit niet alleen het uitblijven van de pijnlijke crisis, die traditioneel met de wonde gepaard gaat[48], maar er zijn talrijke positieve aanwijzingen dat Lucas zich bij de beschrijving van de voleinding van *Salighe*'s mystieke opgang heeft laten leiden door het rijpste en diepste werk van de grote Spanjaard, waar de voorstelling van de minnewonde in verband wordt gebracht met:

> la muy intima y calificada unión y
> transformación del alma en Dios (ondertitel).

Alhoewel voor deze afhankelijkheid geen positieve bewijzen voorhanden zijn[49], is het nuttig de overeenkomsten uitvoerig te behandelen, vooral omdat zij ons in staat stellen sommige moeilijke en duistere punten van de *Paleys*-liederen op te helderen. Duidelijkheidshalve behandelen wij achtereenvolgens de voorstelling van de *minnewonde* en van het *mystieke sterven.*

Zoals gezegd is krijgt de wonde-metaforiek een enigszins ander uitzicht in de *Llama* dan in de andere werken van Jan van het Kruis. Het pijnlijke en zuiverende effect wijkt er voor de overrompeling van verterend mystiek geluk. Men leze in dat verband vooral Juans commentaar op het vers *Pues ya no eres esquiva* (Nu gij mij niet meer doet huiveren - vert. J. a Cruce Peters) (*Llama*, str. I, v. 4, nr. 18, 2e red.):

> Porque conviene saber que esta llama de Dios, cuando el alma estaba en-estado de purgación espiritual, que es cuando va entrando en contemplación, no le era tan amigable y suave como ahora lo es en este estado de unión[50].

(46) *Blessure d'amour* in *Dict. de Spir.*, I, 1724-1729; Vgl. ook nog met de *amor languidum faciens* en de *amor deficiens* of *defectum afferens* (SANDAEUS, *o.c.*, blz. 59-61). Voor JUAN de la CRUZ zie vooral L. GUILLET, *Nuit de lumière. Introduction à St. Jean de la Croix*, (Tours), 1969, blz. 100 e.v.

(47) R.W., I, 160-162.

(48) Cfr. CASSABUT, *o.c.*, c. 1725: 'sa douleur devient alors extrême et défie tout expression' (Vgl. *Llama*, str. I, v. 4, nr. 20-21).

(49) Wij herinneren evenwel aan de rol die Marcellianus van Brugge, Lucas' novicemeester, en Michiel Zachmoorter bij de verspreiding van de werken van Juan de la Cruz hebben gespeeld.

(50) 'Men dient immers het volgende te weten. Toen de ziel zich nog in de toestand van geestelijke zuivering bevond, dit is toen zij de toestand van contemplatie begon binnen te gaan was deze vlam van God niet zo vriendelijk en zoet voor haar als nu in de toestand van vereniging'. Wij citeren steeds de tweede en definitieve redactie van de *Llama* naar de vertaling van J. a Cruce Peters (Hl. Joannes van het Kruis, *Volledige werken*, Hilversum-Antwerpen, 1963).
Bij Lucas komt het beeld van de minnewonde, buiten de context van het *Paleys der Liefden Godts* slechts een vijftiental keer voor, en wel in verschillende en vaak nogal vage betekenissen. *Salighe* is *doorwont* bij de *consideratie* van de passie (Bl. R. 8/20,

De schroeiing of de verwonding heeft in de *Llama* een ander effect: zij leidt tot de mystieke voltooiing; zij is geen last meer voor de ziel, maar betekent haar heerlijkheid(51).

Ook Lucas stelt de wonde voor als een *minne-vlam'*:

- die siel'...
  Die door die soete minne vlam' /
  Die haer uyt haren Liefsten quam /...(134/354, str. 1)

- Haer hert' spronck op door dien brandt ontsteken (id., str. 2)

- U minne-vlam' ontsteken / doet doogh'der sielen breken / (133/351, str. 6).

- Ontsteken heel met eene minne-vlam'
  Scheen in den troost Godts te herleven (136/360, str. 2)(52).

Tegen dezelfde achtergrond dient wellicht de paradoxale formulering van de wonde-ervaring gesitueerd te worden. Enkele voorbeelden:

- Minne-siekcte soet (130/342, str. 3)
- vriendelijcke perss'! (ib., str. 9)
- bly' minne quael (131/345, str. 3)
- sieckte bly' (132/348, str. 1; 136/360, str. 1)
- soete pijn (133/351, str. 7)
- persse bly' (134/354, str. 4)
- blijde wond' (134/354, str. 6)
- gheluckigh ongheluck (137/364, str. 4)
- soete wonde (ib., str. 7 en 8)
- soete bitterheyt (ib., str. 7)
- soet minne-leet (ib., str. 8)

- hoe meerder pijn' / hoe vrolijcker verblijden (134/354, str. 7)

str. 2); de ontrouw van anderen is haar een wonde (Dr. All. 33/61, str. 6); elders luidt het dat het leven buiten God niets is dan *hertswonde/niet dan allend' en onvermaeck* (Cl. 49/117, str. 2; vgl. ook met Dr. All. 1/1, str. 2: *duyster wonde* tegenover het licht van God). Meestal is het *doorwondt*-zijn gewoon een aanduiding van de goddelijke uitverkiezing of de intensiteit van *Salighe*'s liefde (Bl. R. 103/262, str. 4; 124/324, str. 4; hs. nr. 146, fol. 123r-124r, str. 1); in deze zin preludeert het duidelijk op de *Paleys*-liederen. Als uitbeelding van deze liefdesintensiteit blijkt *wonde(n)* daarenboven een ideaal rijmwoord voor *verslonden* (Bl. R. 123/242 (refr.), 126/329, str. 3; Cl. 6/18, str. 5; Dr. All. 27/49, str. 9; 53/101 (refr.)). Nergens ontmoeten wij in deze teksten evenwel een zweem van lijden. In één geval verwijst *doorwont* naar de beproevingen waarmee God de ziel in haar opgang bijwijlen bezoekt (Dr. All. 38/72, str. 9), maar deze smart heeft geen uitstaans met de paradoxale ervaringen van de *minne-wonde;* een andere keer is de wonde oorzaak van *smaeck* en begeerte (Hs. nr. 125, fol. 104r-105r).

(51) *Llama,* str. 1, nr. 26.

(52) Cfr. de aanhef van de Llama:

> Oh llama de amor viva,
> Que tiernamente hieres
> De mi alma en el más profundo centro!

Ook Lucas situeert uiteraard de verwonding in de grond van de ziel (134/354, str. 6).

- Hoe meer verkranckt hoe stercker dat die siele
  In haren Liefsten wiert (132/348, str. 2).

Men vergelijke met de *regalada llaga,* de *dischosa llaga* en de *venturosa llaga* uit de commentaar op de tweede strofe van de *Llama* (nrs. 6, 7, 8 - 2e red.,), en uitdrukkingen als

> porque cada vez que toca el cauterio de amor en la llaga de amor, hace mayor llaga de amor, *y así cura y sana más, por cuanto llaga más* (nr. 7).

Het accent valt op het epitheton. M.a.w. de ervaring is minder paradoxaal dan haar formulering laat uitschijnen: bij nader toezien gaat het om een experiëntie van onverdeelde vreugde. Bij Lucas fungeren bovenstaande uitdrukkingen bovendien als equivalenten voor het beeld van *Den bliiden Requiem;* zij illustreren, met dezelfde didactische bijbedoelingen als de titel, de onzegbare aantrekkelijkheid van het mystieke sterven doorheen het zelfverlies. Meer dan het paradoxale karakter van de ervaring, waarin smart en vreugde hand in hand gaan, drukken zij de vreugdevolle voltooiing uit van *Salighe*'s sterven:

> Ick moet in u heel staen verloren in dese minne-feest /
> (133/351, str. 3)[53].

Men hoeft in dat verband maar de aanvangsstrofen van deze liederen na te gaan: zij zijn één exclamatie van vreugde[54].

Ook op het vlak van de allegorische inkadering van de *minne-sieckte* vallen wellicht nog enkele gelijkenissen met de *Llama* te signaleren, zoals Juans verwijzing naar het 'Paleis van de bruiloft'[55] en de voorstelling van het gebeuren als een spel[56].

Relevanter en voor het begrip van de *Paleys*-liederen haast onontbeerlijk is de commentaar van de Spaanse kerkleraar over de effecten van deze verwonding: een intens verlangen dat leidt tot het mystieke sterven, en dat duidelijk dient onderscheiden te worden van het onvoldane en vaak smartvolle hongeren veroorzaakt door de *vulnus amoris.* Waar Juan een dergelijke verwarring uitdrukkelijk voorkomt[57], laat Lucas vooral in 130/342 verzuchtingen van *Salighe* horen, die in hun formulering zowel de traditie van de inheemse *ongheduer*[58] als het

(53) Het beeld van het *minne-feest* ontmoeten we eveneens in *Llama,* str. I, 8 en II, 36.

(54) Men leze de beginregels van de liederen 130/342-135/357 (cfr. *Bijlage,* VI, blz. 245 e.v.).

(55) *Llama*, str. I, 8: 'ejercitando jocunda y festivalmente las artes y juegos del amor, com en palacio de sus bodas...'. Vgl. ook str. 11, nr. 31.

(56) Cfr. 134/358, str. 8:

> Quetst my noch meer / t'en kan my niet vervelen /
> Dit minne-spel te spelen.

137/364, str. 1:

> Mocht'ick dat spel eens met Godts liefde spelen
> Van die ghewenschte soete pijn'!

Vgl. *Llama*, str. 1, nr. 8: '...estas heridas, que son sus juegos...'.

(57) *Llama*, str. I, nrs. 27 en 28, commentaar op het vers: '*Acaba ya si quieres*'.

(58) Cfr. de hiervoor typische kringloop in str. 5:

> En altijt onversaeyt / en altijt onghepaeyt /
> Hoe Godt meer haren wensch volbrocht /
> Hoe meer dat sy t'ontworden socht',

(Vgl. n. (14) van dit hoofdstuk), en de slotverzen van het lied:

onblusbaar stervensverlangen in herinnering roepen, dat uit sommige *canciones* van Juan en Teresa opklinkt; een vers als:

> Ick sterf'! ick sterf / om dat ick / Liefste / leef' / (130/342, str. 7)

lijkt wel een Nederlandse echo van het bekende volksrefrein dat beide Spaanse mystici in hun liederen hebben opgenomen:

> muero porque no muero[(59)].

De voorstelling van de mystieke dood zelf valt gemakkelijker te interpreteren dan in Dr. All., waar de allegorie een nogal verrassende wending neemt en wij met de grootste voorzichtigheid de mogelijkheid van een biografische interpretatie dienden open te houden. In de *Paleys*-liederen is de uitbeelding van het mystieke sterven beter geïntegreerd in de allegorie: zij behoeft geen verklaring van buitenaf. Toch bezit deze uitbeelding bij nader toezien een niet zo homogeen, of beter, meerzinnig karakter, dat het crescendo van de bundel dreigt te verstoren. Wij bedoelen hiermee het volgende.

Enerzijds laat de dichter de mystieke bekroning of de volheid van de mystieke Godsontmoeting samenvallen met *Salighe*'s levenseinde, dat op deze wijze een nieuwe en een algemeen geldende exemplarische betekenisdimensie verkrijgt: de lichamelijke dood is voor de mysticus de expressie en de realisatie van het absoluutste zelfverlies in de liefde, a.h.w. de natuurlijke afloop van de mystieke voortgang. Het sterven is hier dus geenszins allegorisch in de zin dat het niet echt zou zijn en slechts zou verwijzen naar iets anders. Het behoort wel tot de allegorie, voor zover de allegorie van *Salighe*'s weg naar God een voorstelling wil zijn van elk mystiek leven.

Anderzijds lijkt de schematische weergave van dit sterven (het verlies van de *smaeck*, de krachten en de drie vermogens) het reële uitzicht ervan te verdoffen, vermits zij niet alleen herinnert aan de voorstelling van het sterven als geestelijke

> O Liefste helpt my uyt dit leet /
> Daer my die minne is soo wreet.

(Vgl. bv. Hadewijch, *Mengeldichten,* XIII en Ruusbroecs *gruwelijce minne,* R.W., IV, blz. 33, r. 4).

(59) Bij Juan luidt de volledige tekst van het refrein:

> Vivo sín vivir en mí,
> Y de tal manera espero,
> Que muero porque no muero

(in het gedicht *En mí yo no vivo ya, Obras,* IV, blz. 320).
Bij Teresa:

> Vivo sin vivir en mi
> Y tan alta vida espero
> Que muero porque no muero.

Het bewuste lied van Teresa (*Glosa ó cantico, Obras,* Madrid, 1962, blz. 480) lijkt hier te lande vrij populair geweest te zijn. Een Nederlandse versie ervan werd opgenomen bij de aanvang van *Bruydegoms Vredekus oft Bemerckinghen van de liefde Godts,* de Nederlandse vertaling van Teresa's *Conceptos del amor de Dios sobre algunas palabras de los cantares de Salomon* door ANTONIUS a JESU (Antwerpen, 1647) en in POIRTERS *Het Heyligh Herte* (Antwerpen, 1659, blz. 123). Een Spaanse weergave van het lied treffen wij, zoals gezegd, aan in het Haagse hs. (nr. 107, fol. 83r).

onthechting, die de opbouw van Bl. R. overheerst, maar geheel de traditie oproept van de *mors mystica*, een beeld waarmee zowat alle auteurs de totaal zelveloos geworden contemplatie weergeven[60]. De puntsgewijze behandeling komt in elk geval de existentiële authenticiteit van *Salighe*'s afsterven niet onderstrepen en sluit eerder aan bij een zinnebeeldige betekenis van het sterven, die op het morele en het psychologische vlak dient gesitueerd te worden.

(60) Vgl. SANDAEUS, *o.c.*, 280-283.

De disproportie schuilt vooral in de allegorisch-compositorische schikking van de liederen en de formuleringen van de titels; de meerzinnigheid van het sterven (diepste mystiek zelfverlies en lichamelijke dood die als de uiteindelijke mystieke voltooiing samenvallen) verschijnt daar als een vrij gewrongen juxtapositie: de aankondiging van het verlies van de *smaeck* (131/345), de krachten (131/348) en de *drie vermogens* (133/351-135/357) lijkt zich binnen een andere orde te bewegen dan de vermelding dat *Salighe 'haren Adem oock op d'leste in Godt verloor'* (136/360) en de daaropvolgende liederen over de begrafenis. De teksten zelf bieden een niet veel uniformer beeld. Handelt het lied over het verlies van de *smaeck* al bij al nog over de aanzuivering van de intentie(61), de andere zangen zijn vooral uitdrukking van een stervensverlangen, waarbij het zinnebeeldig karakter van het sterven niet op de voorgrond treedt, met uitzondering van de teksten over het verlies van de *wil* en de *memorie*, die in sommige strofen zelfs vrij ascetisch aandoen(62). Het lichamelijke sterven verschijnt dan zowel als een definitieve repliek op *Salighe*'s onthechting, als een logisch eindpunt van de *minne-sieckte,* die met reële fysische deficiënties lijkt gepaard te gaan (132/348). Hoezeer deze twee benaderingen van het mystieke sterven in deze liederen met elkaar zijn verweven, illustreert treffend de strofe waarin Lucas *Salighe*'s eigenlijk overlijden beschrijft:

> Den adem ghinck ghedurigh min: en min /
> Haer leven wiert Godts blijden gheeste:
> Gheen nederheyt en stont in haren sin /
> Die op-clom totter hooghster feeste...(136/360, str. 6).

De bedenking over de zuiverheid van de ziel komt de beschrijving van haar dood, die als een feestelijke liefdesontmoeting wordt voorgesteld (zie ook str. 2 en 5), op de wijze van een didactisch-moraliserende randnota verstoren.

Is het toevallig dat deze beide facetten merkwaardig meer reliëf verkrijgen; wanneer wij de vergelijking met de *Llama* verder doortrekken?

In de commentaar op het slotvers van str. I: *Rompe la tela de este dulce encuentro*(63), stelt Juan het doodsverlangen voor als gevolg van de minneschroeiing, en wel zo dat het levenseinde voor de mystieke ziel opdaagt als een genotvolle liefdesontmoeting ('mueren con más subidos impetus y *encuentros sabrosos de amor*', nr. 30). Vanuit deze commentaar winnen heel wat moeilijke punten uit Lucas' voorstelling van de *minne-sieckte* aan helderheid. Het *ontstuimig* verlangen van de ziel doet niets af van de hoge ervaringen in het *Paleys*: het gaat om een verlangen naar de lichamelijke dood ('het verscheuren van de sluier van het zintuigelijk leven'), de enige sluier die de ziel nog van God scheidt. Precies omdat het lichaam, door de graad van vereniging die het heeft bereikt, reeds zo vergeestelijkt is, is de *minne-sieckte* of *minne-wonde* die naar de dood

(61) Cfr. § 3 van dit hoofdstuk.

(62) Zo lijkt aan het verlies van de *memorie* de beeldeloosheid te beantwoorden:

> Neemt mijn ghedacht' / mijns herten uyt-vercoren /
> Dat ick der beelden ledigh waer'
> en in u stont verloren...(135/357, slotstr.).

(63) 'Scheur de sluier van dit zoete treffen', nrs. 29-36.

leidt, in de voorstelling van Jan van het Kruis, nu zacht en zoet[64]. Zowel in haar verloop als in haar effecten stemt Lucas' uitbeelding van *Salighe*'s ziekte hiermee g l o b a a l overeen[65]. Maar ook de misleidende schematische behandeling, die het beeld van het sterven nog lijkt te situeren op het vlak van de zuivering der vermogens, kan een nagalm zijn van de *Llama.* In zijn commentaar op het vers *Matando, muerte en vida la has trocado* (str. II, nrs. 32-36)[66] schetst de Spaanse mysticus wat hij noemt: 'Het volmaakt gestorven zijn van de oude mens':

> De dode es de saber que lo que aquí el alma llama muerte es todo el hombre viejo, que es el uso de las potencias memoria, entendimiento y voluntad, ocupado y empleado en cosas del siglo y los apetitos y gustos de criatures...[67].

Hij beschrijft de omvorming van het verstand, de wil en het geheugen als een sterven voor een nieuw leven. Waar Juan deze omvorming of verrijzenis duidelijk onderscheidt van de overgang naar 'het andere leven'[68], gaan bij Lucas de voorstellingen van het sterven naar het gelukzalig leven en van het sterven naar het volmaakte geestelijke leven[69] hand in hand. Duidt de kapucijn op deze wijze aan dat het geestelijke sterven het echte sterven voorbereidt en er uiteindelijk ten volle in wordt gerealiseerd, dan verleent hij daardoor aan zijn allegorie een verwarringscheppende meerzinnigheid.

Uiteraard kunnen en mogen wij ons aan de hand van deze teksten niet definitief over Lucas' afhankelijkheid van Juan de la Cruz uitspreken. Men kan enkel vaststellen dat de *Paleys*-liederen treffende parallellen vertonen met de *Llama.*

Ten slotte brengen vier liederen een soort commentaar op *Salighe*'s dood. De reactie van *Begheerighe* is uiteraard een uiting van verlangen om *Salighe*'s lot te delen (137/364):

> O minne Godts; oft ghy my woudt doen sterven;

(64) Cfr. nr. 29, einde.

(65) Mag men in Lucas' distinctie:

> S'en leyd' niet als een ander doot
> Met haer ghesichte bly...

een herinnering lezen aan *Llama* I, nr. 30? In vertaling luidt het daar: 'Het natuurlijk verscheiden van zielen, die tot deze toestand gekomen zijn, lijkt in zover het op de natuur betrekking heeft en wat de omstandigheden betreft, op het sterven van de andere mensen. Maar de oorzaak en de wijze van sterven zijn heel anders. De anderen ondergaan een dood die veroorzaakt wordt door ziekte of hoge leeftijd. De eersten echter sterven ook wel vanwege ziekten of hoge leeftijd, maar eigenlijk wordt hun ziel enkel weggerukt door een bepaalde impuls van liefde, een ontmoeting in liefde, die veel verhevener is dan de voorgaande en die sterker en krachtiger is (vert. Peters, blz. 990-991).
Wanneer de *Salighe* op Goede Vrijdag de geest geeft, geschiedt zulks onder de impuls van de *minne-vlam* (136/360, str. 2).

(66) 'Dodend hebt Gij de dood verruild voor leven'.

(67) II, nr. 33: 'Men dient te weten dat de ziel hier "dood" noemt heel de oude mens, dit is ieder gebruik van de vermogens: geheugen, verstand en wil, voor zover ze zich bezighouden met de wereld en vol zijn van verlangens naar de genoegens van de schepselen' (vert. Peters, blz. 1013).

(68) *Llama*, II, nr. 34: 'Lo cual acaece en este estado perfecto de vida espiritual, aunque no tan perfectamente como en la otra'. - 'Dit (nl. de vereniging met God door het afsterven en de omvorming van de vermogens) gebeurt in deze volmaakte toestand van geestelijk leven, al gebeurt het nog niet op zo'n volmaakte wijze als in het andere leven' (vert. Peters, blz. 1014).

(69) *Llama,* II, nr. 32: *La vida beatifica* en *la vida espiritual perfecta.*

En my van hier wegh halen quaemt (str. 3).

Het lied behoort tot de beste smeekliederen van Bl. R. en valt op door de overvloed aan paradoxale formuleringen, waarin de smart uiteindelijk vreugde betekent en de dood leven. De andere commentaren zijn eigenlijk prijsliederen: zij bezingen meer het geluk van *Salighe* dan dat zij daarvan een beschrijving geven. Centraal staat de onverdeelde vreugde van *Innighe* en de andere omstaanders om *Salighe*'s uitverkiezing(70). De liederen over de mystieke *voltooiing* eindigen zeer bewust op een lof van het goddelijk initiatief: in *Salighe* wordt Gods optreden geprezen. Naast *Den Bliiden Requiem* (140/373) staat er een *hooghen De Profundis* (139/370), die echter in één adem een *vrolijcken Te Deum laudamus* wordt genoemd:

> Lof hooghen Godt! lof saligh eeuwigh goet!
> U dancken wy en loven / o blijdschap van hier boven /
> O afgront rijck! o Schepper over-soet!
> Die sielen al *vol-doet* (str. 1).

Men mag dit alles niet uit het oog verliezen bij de interpretatie van de z.g. 'hagiografische' wijze waarop de dichter in deze slotliederen *Salighe* benadert. In *Salighe* - de benaming spreekt trouwens voor zichzelf - wordt Gods werk geloofd. Een voorstelling als:

> Elck socht' die siel'te schouwen aen /
> Elck eene haer verhief' /
> Elck socht' ontrent dat lijck te staen /
> Elck hadd' die siele lief /
> Elck eene hadd' verlanghen te singhen haer lof-sanghen
> Men hoorde door dat saligh hof
> Niet dan des dooden blijden lof (138/367, slotstr.)

is in elk geval beter in de allegorie geïntegreerd dan de gechargeerde slotstrofe van Dr. All., waar de *vrient* voor de gestorven ziel op de knieën valt en haar aanroept(71). Vrij raadselachtig is het *saligh hof.* Het gaat blijkbaar niet over de hemelingen, die volgens de liedtitel pas in 140/373 aan het woord komen. Is er aanleiding om hier, tevens in aansluiting met de mogelijke maar uiteindelijk onbewijsbare biografische resonanties van Dr. All., aan de begijnengemeenschap van Mechelen te denken(72)? Waarschijnlijker lijkt mij toch de 'hemelse' voorstelling. De legende op de afbeelding van de allegorie (cfr. afbeeldingen nr. III, blz. 186) onder C:

> Het Lyck daer al die Salighe comende uyt het Paleys der Liefde Gods mede naer den tempel gaen singhende met die Enghelkens op instrumenten musicale den vrolijcken Te Deum laudamus ende den Blijden Requiem

lijkt daarentegen alle drie de lofliederen aan *die Salighe(n)* toe te schrijven. Een plausibele betekenis van *Salighe* kan hier de volgende zijn: de dichter heeft het over *al die Salighe comende uyt het Paleys der Liefde Gods*, m.a.w. de lotgenoten van de gestorven ziel, die in het *Paleys* de mystieke voltooiing hebben bereikt. Op deze wijze krijgt de Godslof, zeker in het *Te Deum,* een algemener karakter.

(70) Cfr. de aan de Marialiteratuur herinnerde lof van 138/367, str. 5:

> O peerle schoon'van't firmament
> Daer Godt self'op ver-viel...

(71) Cfr.: blz. 182 (vol. I).

(72) Het *hof* is een zeer gewone verkorte benaming voor begijnhof in die tijd.

Duidelijker is de functie van het laatste loflied; het wil, zoals op blz. 175 (vol. I) werd aangetoond, zowel inhoudelijk als formeel, een literaire *inclusio* zijn van de bundel, die trouwens in het openingslied werd aangekondigd. De pelgrimstocht van *Salighe* is volbracht:

> Alleluia ghy bly' van geest';
> Alleluia in dese feest';
> Voldaen is u verlanghen
> Ghy hebt van Godt den Requiem ontfanghen
> Alleluia! Alleluia!
> Dat nu in Rust' u herte open ga' (slotstr.).

Toch wordt met dit lied Bl. R. niet afgesloten: geredelijk mocht men in een didactisch georiënteerd werk als dit nog een supplementaire zedeles verwachten. *Begheerighe* geeft nog een terugblik op het *gherust heyligh leven van die Salighe in Godt gestorven (ziel)* (141/377) en *Innighe verweckt* nog een laatste maal de *begheerighe* tot het *gerust stervende leven van Salighe* (142/379). Opvallend is wel dat deze recapitulerende aanmaningen een specifieke richting uitgaan en meer één bepaald aspect van *Salighe*'s opgang lijken te belichten, dan dat zij een laatste formulering zijn van de grondwet van het sterven. Vooral het lied van *Begheerighe* is in dit opzicht merkwaardig. Het gaat dit keer niet om een smeeklied, maar om een (erg doctrinair lijkende) scherpstelling van het begrip rust. De rust die *Salighe in Godt quam te be-erven* is niet het resultaat van een quiëtistische ledigheid:

> S'en hadd' niet leegh versleten haren tijt (str. 1).

De dichter geeft in dit lied een omschrijving van de 'echte' *ledigheyt.* De plaatsing van dit lied is frappant en het lijkt er erg op dat de kapucijn in *Begheerighe*'s lied een verkeerde interpretatie van *Salighe*'s opgang heeft willen voorkomen, alhoewel daartoe op zichzelf weinig aanleiding bestond:

> Want sy nam in den hemel met ghewelt /
> *Soo ghy* (nl. Innighe) *my haer voor ooghen hebt ghestelt* (str. 2).

Gaat het hier om een indirecte aanduiding van de verkeerde verklaringen waarmee een titel als *Bliiden Requim* dreigde te worden onthaald? Beluisteren we even hoe Lucas de *ledigheyt* of het *gherust* leven van de ziel opvat.

> Werck was haer ledigheyt

luidt het paradoxaal in het aanvangsvers van de derde strofe. M.a.w. haar ledigheid was een werken, haar ledigheid bevatte heel het engagement van de liefde. De explicitatie van de paradox volgt twee regels verder, in de onmiskenbaar Ruusbroeciaanse formule:

> S'en zijn niet le'igh die minnen[(73)].

(73) 'Minne en mach niet ledegh sijn' is een zeer frequent aforisme bij Ruusbroec (R.W., III, blz. 25, r. 12; blz. 88, r. 17; blz. 247, r. 17; IV, blz. 6, r. 3) - A. AMPE, *De mystieke leer van Ruusbroec over den zieleopgang,* blz. 204, n. 14, heeft de formule teruggevonden bij Gregorius: 'Numquam est Dei amor otiosus' P.L. 76, 1121, - *Hom. 30 in Evang.* Men vgl. ook met de aanvangsverzen van Bl. R. 56/136:

> Liefde en laet gheene traegheydt toe
> Die mindt moet vierich zijn...

Het ledig-zijn is immers een ledig-zijn voor de liefde, voor God, en vergt van de ziel een voortdurende inspanning:

> Dat le'igh te zijn haer koste vleesch en bloet (v. 6).

Van deze inspanning moet de ziel op haar beurt weer verledigd zij; zij moet ze in *purheyt,* d.w.z. in de meest zelveloze onbaatzuchtigheid en de grootste mogelijke openheid voor Gods inwerking leveren:

> Rust' wiert van haer ghesocht /
> Daer sy als sonder werck haer wercken om volbrocht:
> O purheyt boven maten
> Die 't al soo de' / als oft sy 't hadd' ghelaten (str. 4).

Zoals in het lied over het dragen en het dulden van het lijden wordt de hele spanning tussen ledigheid en werken samengevat in de door Lucas blijkbaar geliefde formulering:

> Sy de' en s'en de' niet[(74)].

In dit lied gaat het niet om de verhouding tussen actie en contemplatie, die het beeld van *Salighe*'s opgang in de zin van de gemeenzame liefde zou willen komen complementeren, maar om een enigszins onverwachte argumentatie over de ledigheid.

De slotverwekking van *Innighe* ligt in dezelfde lijn: het begrip *rust* wordt er nog eens uitgediept maar dan vanuit de zgn. *indifferentia* of ‘gelijkheid’:

> O t'was een siele over=pure /
> Een siele uytvercoren /
> Die rust' en onrust' der nature
> In Godt langh'had'verloren:
> Haer meyningh haer gedacht'
> Boven rust'en onrust'ruste daer dagh en nacht (str. 5).

De vermaning sluit in haar slotvers, dat tevens de gehele bundel afrondt, weer aan bij de hoofdthematiek van het liedboek en onderscheidt op gelukkige wijze de dubbele betekenis die er aan het sterven of de *Requiem* dient te worden toegekend:

> Sterft met die siele claer / rust met die siele doot.

Besluit.

Deze liedgroep uit Bl. R. biedt een merkwaardige staalkaart van Lucas' mystieke liedkunst. Ik herinner hierbij voornamelijk aan de ombuiging van bekende typisch mystieke motieven naar de moralisatie, de vaak vrij doorzichtige termontwaarding, de kortsluitingen binnen de allegorie, maar ook aan de even

(74) Vgl. met: *Sy le', en s'en le' niet* (Bl. R. 42/101); over de Canfeldiaanse achtergrond van dergelijke uitdrukkingen zie: K. PORTEMAN, in: O.G.E., XLVII, (1973), blz. 392-393.

hooggestemde als rake beschrijvingen van mystieke verrukking, waarbij op een verantwoorde wijze aan de bron van het mystieke erfgoed wordt geput; even tekenend voor de kapucijn zijn de nogal uitgesproken doctrinaire oplettendheid en de dominantie van het thema van de zelfonlediging: de mystieke voltooiing valt samen met de extreemste realisatie van het sterven, de fysische dood.

Hoofdstuk VIII De christologische aspecten van Lucas' mystiek

Wie de vraag stelt naar de christologische aspecten van Lucas' mystiek, begeeft zich op een terrein dat uiteraard voorbehouden lijkt aan de theoloog. Het gaat hier immers niet enkel meer om een interpretatie die de termen en themata vanuit hun tekstuele en historische omgeving poogt te verklaren. Is daar de vraagsteller verplicht zich ernstig met de theologische implicaties van zijn onderzoek in te laten, hier is de intentie van de vraag in eerste instantie theologisch. Toch menen wij om twee redenen dit probleem in onze analyse van Lucas' dichtwerken te moeten betrekken.

Enerzijds geldt het één der knelpunten van de zeventiende-eeuwse mystieke literatuur, dat vaak, zij het niet op een polemische, dan toch op een bewuste en geëngageerde wijze door de betrokkenen werd benaderd. De spontane christologische oriëntatie die wij bij een Ruusbroec, een Tauler, en in een werk als de *Evangelische Peerle* ervaren, heeft in de 17e eeuw dikwijls ofwel iets krampachtigs gekregen, ofwel slaat ze over in een nogal duistere exaltatie. Van het eerste geval lijkt Maria Petyt, op een bepaald moment van haar geestelijke ontwikkeling, een sprekend voorbeeld[(1)], van het tweede de slothoofdstukken van Benedictus' van Canfeld beroemde *Règle de Perfection.* Tussen de afwijzing aan sommige Perfectisten toegeschreven, en de fundamentele gerichtheid op Christus van Bérulle, beweegt zich een hele gamma geschriften, die elk op hun manier de spanning tussen incarnatie en absolute ontbeeldingsmystiek hebben proberen op te lossen.

Anderzijds stelt deze excursie ons in staat de z.g. christocentrische krachtlijnen, die het oeuvre van de kapucijnse mystici doorkruisen, aan het werk van Lucas van Mechelen te toetsen. Bovendien zal hierbij een niet onbelangrijke spanning binnen dit werk aan het licht komen, die voor de uiteindelijke evaluatie van Lucas' bundels betekenisvol is.

Liever dan het probleem in abstracto te omschrijven, verkies ik aan te tonen hoe het inzonderheid in kapucijner milieus werd geformuleerd. Meteen zij nu al duidelijk dat de rol van de God-*mens,* Christus, in het mystieke leven, althans tot op zekere hoogte, ook voor de kapucijnen problematisch was. Op zoek naar deze formulering zijn wij bovendien op enkele bronnen van Lucas gestoten, die enkele liederen aanzienlijk doorzichtiger maken.

Zowel door zijn oorspronkelijkheid als door de enorme invloed, die hij op zijn medebroeders heeft uitgeoefend, staat ook in deze kwestie Benedictus van Canfeld op de voorgrond. Aan het slot van zijn *Règle de perfection* komt hij zijn lezers nog verrassen met vijf hoofdstukken over de schouwing van de *Passio Christi* in het overschouwende leven (cap. XVI-XX)[(2)]. Het woord ‘verrassen’ is hier

(1) Cfr. A. DEBLAERE, *De mystieke schrijfster Maria Petyt,* blz. 183-196.
(2) Het slothoofdstuk (cap. XXI) bevat een overzicht van het gehele derde deel.

niet ongepast. Al betekent zulks niet dat Canfelds leer hieromtrent onvoldoende met de rest van de *Règle* zou zijn geïntegreerd - de contemplatie van Christus' lijden acht de kapucijn een wezenlijk onderdeel van de g e h e l e mystieke opgang - deze afzonderlijke behandeling is op zichzelf reeds een ondubbelzinnige aanduiding van de brandende actualiteit waarin de kwestie zich toen bewoog. Dat deze aparte belangstelling bovendien niet alleen een accentuering betekent van een vraag, die in het brandpunt van de belangstelling stond, maar tevens de neerslag is van een evolutie die de auteur op dit punt heeft doorgemaakt, is o.i. terecht verondersteld door J. Orcibal(3). Reeds in de impulsen die zij in het werk van Canfeld heeft ontvangen, is de mystieke Christus-vroomheid van de kapucijnen getekend door de geladen sfeer waarin de christocentrische mystiek zich toendertijd tot een rustige vanzelfsprekendheid moest ontwikkelen.

Orcibal is de mening toegedaan dat het inspirerende christocentrisme van Canfeld het resultaat is van een spirituele zwenking, die eensdeels teruggaat op het innerlijk rijpingsproces van zijn persoonlijke bevindingen in mysticis en anderdeels tot stand kwam op aanraden van zijn censoren en oversten, die zich onder druk van de aanvallen van de Teresiaanse school(4) en de afwijkingen die zich binnen de eigen orde hadden voorgedaan, van de gevaren van de Dionysiaanse abstracties wilden ontdoen. Een vergelijking van een oudere editie van het derde deel van de *Reghel* die, alhoewel zij door Canfeld in 1610 als vervalsing werd aangeklaagd, als een authentische en originele versie mag worden aangezien, met de definitieve versie, waaraan, naast de noodzakelijke aanpassingen van de eerste tekst, de bewuste hoofdstukken over de passie werden toegevoegd, vormt de grondslag van Orcibals studie. Het zestiende hoofdstuk, dat het *Traité de la Passion* inzet, herkent hij echter als een duidelijke interpolatie van een ortodoxe maar minder talentvolle medebroeder van Canfeld, wat aantoont dat de wijzigingen die de Engelsman aan zijn oorspronkelijke versie had aangebracht, nog onvoldoende werden geacht(5). Naast de niet weinige punten waarop zij zich in fundamentele tegenspraak bevindt met de rest van de *Reghel*, verraadt deze interpolatie een duidelijke bekommernis om het Canfeldiaans christocentrisme als typisch kapucijns voor te stellen. Waar Canfeld bij voorkeur met de bijbel argumenteert, verzamelt de interpolator de christocentrische episodes uit het leven van de Poverello, waarna hij veelzeggend besluit:

> dit van den H. Franciscus gaet veel besonderlijcken aen ons Minderbroeders Capucinen / aenghesien hy onsen vader is / ende dat de kinderen van Abraham de wercken van Abraham moeten doen(6).

Is deze ontwikkelingsgeschiedenis van Canfelds *Reghel* een bijzonder treffende illustratie van de langzame doorbraak van het christocentrisme binnen de kringen

(3) *La Règle de Perfection de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée* in *Divinitas,* XI, (1967), fasc. II, blz. 845-874. Zie ook E. GULLICK, *The Supereminent Life and the Contemplation of the Passion in the Doctrine of Benet of Canfeld,* in *Laurentianum,* 15, (1974), 288-348, inz. 323 en 326.
(4) Vgl. het optreden bij ons van J. Gracian.
(5) J. Orcibal, *o.c.,* blz. 871-874.
(6) Cap. XVI (ed. 1659, 465). Deze zinsnede komt letterlijk voor in de *Constituties* (Nederl. editie, 1622, blz. 45-46).

van de aanvankelijk Dionysiaans georiënteerde Parijse kapucijnen[7], het is zeer onwaarschijnlijk dat zij aan auteurs als Zachmoorter, Lucas van Mechelen of Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch was bekend. De Nederlandse vertaling gaat immers terug op de definitieve editie. Het is dan ook niet verwonderlijk dat deze auteurs in verband met de problemen rond het schouwen van Christus in de hoogste fase van het mystieke leven, alle drie op hun manier, uitdrukkelijk op de leer van Canfeld een beroep doen, een leer die zij daarenboven (op grond van de bewuste interpolatie) als typisch kapucijns- franciscaans erfgoed ervaren[8]. Canfelds interpolator situeert het probleem duidelijk:

> om datter veel zijn die haer laeten voorstaen / dat dese oeffeninghe ende schouwinghe van de Passie alleenlijck voor die beginnende is / ende in't werckende leven / ende niet voor die volmaeckte schouwende menschen in't overschouwende leven / welcke sy meynen dat behooren door volcomen vereeninghe met die Godtheyt alleen aen te cleven[9].

Michiel Zachmoorter, die als bevorderaar van de kruiswegoefening[10] een bekend propagandist was van de lijdensdevotie, schenkt in het tweede deel van zijn *Bruydegoms Beddeken* veel aandacht aan het probleem - hij toont zich een trouw navolger van Canfeld. De titel van het zesde hoofdstuk luidt er:

> Wat groot onghelijck sommige lieden hebben die op-tijghen aen de menschen die 't gheestelijck leven volghen, datse de heylighe Beelden ende de Passie ons Heeren versmaden, om datse tot het schouwende leven ghenoodt zijnde die meditatien achterlaten.

De aantijgingen komen dus uit twee hoeken: aan de ene kant de illuministen en de pre-quiëtisten, waartegen de definitieve editie van de *Reghel* blijkbaar reageert en aan de andere kant van de tegenstanders van het mystiek gebed, waartegen Zachmoorter herhaaldelijk waarschuwt. In hun chronologische verhouding verraden beide uitspraken slechts schijnbaar een gewijzigde situatie. In feite betreft het tweemaal de afwezigheid van de Christus-figuur, die de toenmalige ‘chris-

(7) Een Dionysiaans empirisme, bovendien nog versterkt door het affectisme van de ps. Bonaventuriaanse geschriften (Hugo van Balma), dat zelfs de trinitarische speculaties van de Nederlands-Rijnlandse school uitsloot (cfr. *Dict. de spir.,* t. III, c. 922).

(8) Het canfeldiaans georiënteerde *Beworp...des overschouwenden leven* (ed. D. Stracke, O.G.E., (1944), dl. II, blz. 43-60) gaat dus nog blijkbaar op de eerste niet geautoriseerde verspreiding van het derde deel van de *Reghel* terug. *Beworp verwerpt* de passiebeschouwing gedurende de contemplatie van het overschouwende leven: de navolging van Christus, vrucht der passiedevotie, wordt er beschouwd als het grote middel tot loutering en verlichting der ziel; in de vereniging echter speelt zij niet langer meer mee (ed. rr. 263-278, nr. 22, blz. 55-56). De nogal moeizame commentaar die Optatus aan deze passage heeft gewijd (O.G.E., XXIII, (1949), blz. 103) wordt in zekere zin overbodig, daar het hier gaat om een tekst die de definitieve opvattingen van Canfeld niet kent of negeert. Met Stracke neem ik aan (OG.E., XXI, (1947), blz. 36-37) dat het hier om een afwijking van de spiritualiteit van de orde gaat, met dien verstande dat ik met dit laatste de leer van de *officiële* Canfeld bedoel. Dat deze leer school gevormd heeft, getuigen bij ons Constantinus van Barbençon, Michiel Zachtmoorter, Lucas van Mechelen (althans in één gedicht - cfr. infra), Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, Daniël van Antwerpen, en in de volgende eeuw Albertus van 's-Hertogenbosch, *De Geestelycke Oeffeninghe voor de novitien* en Bonaventura van Oostende (Optatus, *Benoît de Canfield...,* blz. 413-457).

(9) *Reghel*, III, c. XVI, aanvang (ed. 1659, blz. 453-454)) ‘lesquels ils pensent devoir adhérer par union parfaicte à la divinité...’ zegt de Franse tekst.

(10) Cfr. zijn *Den Bloedigen Bruydegom (Sponsus Sanguinum),* Antwerpen, 1623.

telijke' mystiek bedreigde. Is het niet treffend Maria Petyt te horen spreken over 'de nieuwe oeffeninghe' waarin zij 'noch qualijck eenigh licht' had gekregen, nadat haar geestelijke leidsman haar had aangeraden Christus een groter plaats in haar gebedsleven toe te kennen, ja Hem de centrale plaats te geven[11]?

Terug naar Canfeld. De originaliteit van de Engelsman[12] zal de eeuwenoude franciscaanse Christus-devotie in een nieuwe vorm tot nieuw leven brengen. De hele uiteenzetting van de slothoofdstukken van de *Reghel* concentreert zich rond twee punten.

1) De schouwing van het lijden Christi mag men nooit achterwege laten, zelfs niet in het overschouwende leven.
2) Deze schouwing heeft een bijzonder karakter.

Zij zet zich duidelijk af tegen sommige belijdenissen van de absoluutste geestelijke ontbloting en ontlediging, waarin niet weinig mystici van de Dionysiaanse school - waartoe ook de jonge Canfeld had behoord - zij het niet dogmatisch, dan toch in termen van de ervaring het beeld van Christus in de hoogtepunten van de 'onverbeelde' schouwing uitsloten. Canfeld oordeelt

> 'Datmen de Passie niet laten moet om die contemplatie der Godtheydt'.

De lijdenscontemplatie is immers de 'aldervolmaeckste'[13]. Uit de weelderige argumentatie waarmee hij zijn stelling omringt, haal ik de m.i. typisch kapucijnse bezorgheid naar voren, die hem er ook toe brengt aan de traditionele vernietingsmystiek een eigen cachet te verlenen om een synthese tussen *actio* en *contemplatio* tot stand te brengen:

> Nu ghelijckmen niet wel schouwen en can sonder die Godtheydt t'aensien / om van haer licht te ontfanghen / soo oock en can men niet wel wercken sonder die menscheydt Christi te aenschouwen /...[14].

Tekenend voor Canfelds bewerking is wel, dat hij in zijn argumentatie, en op sommige plaatsen zelfs woordelijk, Teresa van Avila's beroemde tekst uit de *Vida* (cap. XXII) aanhaalt[15]. Deze tekst heeft trouwens in de hele discussie zwaar gewogen.

Dat deze schouwing de 'alder-volmaecktste' is berust op het feit, dat in de Passie altijd God wordt geschouwd, in zijn mensheid en in zijn Godheid. De contemplatie is er gericht op de lijdende mens Christus in zijn hypostatische eenheid met de goddelijke logos: verliezen wij deze eenheid uit het oog, dan gaan

(11) A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 183-184. Maria Petyt zal later evenwel tot een merkwaardige christocentrische vroomheid komen.
(12) Deze originaliteit is overigens relatief (Cfr. M. DUBOIS-QUINARD, *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du 17ème siècle*, Rome, 1959, blz. 134 e.v.). Origineel is Canfeld wel om de wijze waarop hij in zijn mystieke ervaringen het probleem heeft overwonnen, maar originaliteit betekent, gezien tegen de achtergrond van de christelijke mystieke traditie, daarom nog niet innovatie! Over Canfelds beïnvloeding door de Nederlandse mystiek, zie de voormelde opstellen van P. MOMMAERS, die het christologisch probleem evenwel niet aanraakt.
(13) *Reghel*, III: cap. XX (ed. 1659, 465).
(14) *Ibidem,* (ed. 1659, blz. 515).
(15) J. ORCIBAL, *o.c.*, blz. 867-868. Over Teresa's opvattingen ter zake handelt A. MARIJSSE, *Mystiek als Christus-beleving*, Gent, 1960, blz. 77-91.

wij recht naar 'la ruyne de nos bastiments mystiques'[16]. Canfeld blijft echter niet alleen bij een door talrijke citaten gestutte bevestiging. Hij poogt het *hoe* van deze schouwing uiteen te zetten in tegenstelling tot veel andere mystici, die vanuit de eisen van geloof en dogma, dezelfde bevestiging uitspreken en het daarbij laten[17]. Zijn visie is origineel, omdat zij niet helemaal dezelfde paden bewandelt als de traditioneel christotrinitarische Nederlandse mystiek, die nooit de bijzondere relatie uit het oog verliest, die de gelovige op grond van het exemplarisme met de tweede persoon van de H. Drievuldigheid heeft.

Canfeld is zich van de moeilijkheid van het probleem zeer goed bewust: hoe kan men *door een eenvoudigh ghesichte (par un simple regard*, d.w.z. *beeldeloos)* en de mensheid en de Godheid van Christus schouwen?

> Want om de menscheydt te aenschouwen die lichamelijck is / soo moet de siel eenighe beelden toelaeten; ende om die Godtheydt t'aensien soo moet sy ontbloot ende af-gescheyden wesen / alsoo dat Godtheydt ende menscheyt t'samen te sien / is ghelijckerwijs beeldeloos te zijn / ende beelden te hebben / d'welck eenen steen is daer vele hun aenstooten ende over vallen[18].

Het antwoord vindt de kapucijn in zijn concept van de werkende of actieve vernieting. Zoals wij elders hebben uiteengezet[19] is de actieve vernieting een werking van God, waardoor de activiteit van de ziel volgens de 'gheest' wordt vernietigd, maar niet op het niveau van de natuurlijke werkzaamheid van sommige ken- en streefvermogens, die noodzakelijk is voor het verrichten van de door God gewenste arbeid. Toegepast op de contemplatie van de *passio Christi* in het overschouwende leven, luidt het dan dat ook zij uitgaat van een goddelijke inwerking, vermits zij slechts gerealiseerd wordt binnnen een goddelijke verlichting[20]. Deze mystieke begenadiging geldt de passieve ziel, nl. in zover zij

(16) OPTATUS, *o.c.*, blz. 333. In de Nederlandse tekst 'verderfenisse van onse gheestelijcke bouwinghe' (c. XX, ed. 1659, blz. 534). Is het beeld een zinspeling op de structuur van de doorgedreven ontbeeldingsmystiek? Canfelds aanvulling, de beschouwing van Christus in zijn staat van God-Mens kondigt de spiritualiteit van Bérulle aan. (vgl. J. DAGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Brugge, 1952, blz. 302-321).

(17) Zelfs een zeer geschoold theoloog als Juan de la Cruz blijft op dit punt minder duidelijk. Hij erkent dat voor Christus een uitzondering moet worden gemaakt, maar hij zet niet uiteen hoe zulks nog kan samengaan met een ontledigd bewustzijn. Cfr. A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 185: 'Dat wij al de andere voorwerpen moeten laten varen, doet weinig ter zake, want de mens heeft toch maar één van die voorwerpen in zijn "bewustzijn" en de aanwezigheid van één enkel volstaat om de ontlediging ongedaan te maken. Christus, de God-mens, is voorzeker oneindig verhevener dan gelijk welk ander voorwerp, dat het bewustzijn zou kunnen vullen, maar Hij blijft een voorwerp voor de geest, dat eenvoudig niet van alle begrips-, verbeeldings- of gevoelsinhoud te ontdoen is. De mystiek der ontlediging eist een soort *vacuum*, en het is niet de verhevenheid van het aanwezige "beeld", dat hem zal beletten dit vacuum aan te vullen, het van "onverbeeld" "verbeeld" te maken. Jan van het Kruis blijft bij zijn affirmatief antwoord, zonder verder de vraag op te lossen. De navolging van Christus en van Christus' kruis spelen een belangrijke rol in de louteringsweg; doch in zijn beschrijving van de hogere fasen van het mystieke leven, zo in de *Subida* als in de *Llama,* wordt over Christus niet meer gesproken'. - Bij nader toezien blijkt San Juan echter fundamenteel christologisch georiënteerd (Cfr. P.A. PETERS, *Geloof en Mystiek.* Een theologische bezinning op de geestelijke leer van Sint-Jan van het Kruis, Leuven, 1957, vooral hoofdstuk VI en A. MARIJSSE, *o.c.*, blz. 13-70). Toegespitst op de ontbeeldingsproblematiek is de indruk van Deblaere echter juist. Vgl. ook nog P. VARGA, *Christus bei Johannes vom Kreuz*, in *Ephemerides Carmelitae*, XVIII, (1967), blz. 197-225.

(18) *Reghel*, III, cap. XVII (ed. 1659, blz. 478-479). Let op de betekenis van *af-gescheyden!*

(19) Cfr. onze uiteenzetting over de Canfeldiaanse vernieting in hfst. IV.

(20) Vgl. OPTATUS, *o.c.*, blz. 342-344.

van alle verstandelijke en beeldelijke werkzaamheid is vrijgemaakt voor een eenvoudig schouwen *(un simple regard).* Volgens de 'gheest' wordt zij in haar activiteit vernietigd, en de zintuigelijke verbeeldingen die met het schouwen van de gekruisigde God-mens gepaard gaan, worden totaal opgelost en verteerd in het licht van het geloof, dat een dergelijke schouwing op die wijze beeldeloos mogelijk maakt, ook al blijven, zoals in de werkende vernieting de activiteit, de beelden (afgezien van de geloofsakt) aanwezig(21). Het proces wordt, zoals dat met de hele *Reghel* het geval is, ook hier voorgesteld als een liefdevolle eenvoudige blik op het Al van God en het Niet van de schepselen. Uit de slothoofdstukken blijkt, dat deze blik, die de motor is van het Canfeldiaanse systeem, zijn verloop kent in en door de gekruisigde God-Mens.

Daarmee is de originaliteit van Canfelds christologische oriëntatie van het overschouwende leven nog niet ten volle aangetoond. Zagen wij hierboven hoe al in zijn leer het schouwen van de lijdende Christus in de hoogste mystieke fase voor mogelijk en noodzakelijk wordt gehouden, er valt evenwel nog een en ander te verduidelijken aangaande het voorwerp van deze schouwing. Volgens de *Règle de perfection* kan de ziel:

> haeren ghecruysten Heer onder de ghedaente so sy hem verbeeldt ghelijck te Jerusalem lijdende aenschouwen / oft wel onder die ghedaente van de pijne / smerte ende quellinghe / die sy in haer selven is daedelijck ghevoelende(22).

M.a.w. zij kan de *Passio Christi* op zichzelf beschouwen of zij kan haar eigen lijden niet langer meer beschouwen als het hare maar als het lijden van Christus. Deze laatste vorm van contemplatie acht Canfeld veruit de verhevenste(23). Deze gedachte kan men bij veel mystici lezen, maar niemand heeft ze als Canfeld uitgewerkt en in het geheel van *de mystieke opgang* geïntegreerd(24). Deze leer,

(21) 'om dit dan claer ende kennelijck te maecken soo moetmen hem boven die reden verheffen / ende het gheloove te werck stellen / d'welck desen mensch aensiende hem kendt voor Godt *(le recognoist pour Dieu)* / die beeldeloos is / ende sonder ghedaente *(forme).* Ende al hoe wel de verbeeldinghe oft imaginatie die ghedaente eens menschen is voor-houdende / t'gheloove nochtans hem boven alle sinnen ende verbeeldinghen verheffende / en siet daer gheen ghedaente oft beeldt / door dien het op Godt syn ooghen worpt: inder voegen dat al is't dat wy t'beelt hebben van eenen ghecruysten mensch *(la représentation d' un crucifix)* / die onghemetentheydt des gheloofs nochtans is t'selfde verslindende / ende te niet doende. Ende om dit wel te verstaen / moet men dat 12. Capittel overlesen spreekende van die werckende vernietinghe / daermen leert hoe dat het licht des gheloofs alle beelden verniet; welck het verborgen secreet is *(le noeud et le secret)* / daer dese gheheele oeffeninghe in ghelegen is / ende daerom moetmen t'selve capittel neerstelijck overlesen / ende daer wel op letten' (cap. XVII, ed. 1659, blz. 479).

(22) *Reghel*, III, cap. XVIII, aanvang (ed. 1659, blz. 480).

(23) *Ibidem.*

(24) De beschouwing van het eigen lijden als het lijden van Christus, die wordt verkozen boven de contemplatie van het lijden op zichzelf vinden wij ook - maar dan niet zover doorgedreven - in de *Stimulus Amoris* (ps. Bonaventura) en de *Evangelische Peerle* (J. HUYBEN, *Aux sources de la spiritualité française au XVIIe siècle*, in *La vie spirituelle*, XXVI, (1931), blz. 17-46, 75-111; XXVII, (1931), blz. 20-42, 94-122). De gelijkenis tussen ons lijden en dat van Christus poneren o.a. ook Tauler (ed. de Lixbona, *Op den Feest-dagh van Alder-Heylighen*, eerste sermoen) en de *Institutiones* (c. 45). Ook in de *Samensprake* van Claesinne van Nieuwlandt treft men ze aan (ed. L. REYPENS, O.G.E., XIII, (1939), blz. 324, 30-36 en 325, 1-2). Vgl. Teresa van Avila, *Weg der volmaaktheid*, cap. XXVI § 2. L. KOLAKOWSKI, die blijkbaar van deze traditie niet op de hoogte is, noemt Canfelds oplossing voor het schouwen van de *passio* een 'faux-fuyant' (*o.c.*, blz. 422; zie ook blz. 380-387).

die hij derhalve in overeenstemming bevindt met de *H. Schrifture ende Theologie*, baseert hij o.a. op een reeks bekende Paulus-teksten, die de leer van het mystieke lichaam uitspreken[25]. Zij biedt bovendien het voordeel dat zij de contemplatie eenvoudiger (in de mystieke betekenis van het woord) maakt:

> Is't dat wy eenige pijne in ons ghevoelende die passie buyten ons selven schouwen willen / dat moet menichvuldicheyt bybrenghen / om dat de siele aldus laet haer eyghen pijnelijckheden / ende gaet het lyden Christi buyten soecken / maer t'selve in ons volmaecktelijck vindende / soo en heeft men maer eenen simpelen ende eenvoudighen voor-worp van twee lijdens, ende men keert alleen sijn oeffeninghe innewaerts / ende men heeft dit altijdt in syn selven: welck een groot voor-deel is[26].

Op deze wijze neemt de ziel terzelfdertijd en op een verheven wijze afstand van haar eigen lijden, precies omdat zij dat lijden ervaart als het lijden van God in haar[27]. Slechts wanneer zij in zichzelf geen lijden bevindt, kan zij zich tot de schouwing van de passie op zichzelf wenden, maar dit is voor de levenswijze Canfeld zelden het geval in een leven dat naar de volkomen onthechting streeft.

In een van zijn liederen heeft Lucas van Mechelen deze typisch Canfeldiaanse doctrine vertolkt (Bl. R. 42/101):

Hoe die Salighe in haer lijden Christum lijdende aensach

1.

Vriendinn' met neerste let,
En merckt hoe dat die Siel stondt in haer pers' gheset;
Hoe dat haer in al hare pijnen
Haer Liefsten leet quam voor te schijnen:
Hoe sy in hare smert al hare smert verloor,
Hoe Christus in haer cruys haer lichte voor.

2.

Men seydt, daermen lief heeft,
Daer is de siele meer, dan daer sy leven gheeft;
Dees waerheydt is seer claer ghebleken
In Godts vriendinn', daer wy van spreken;
Want in wat bitterheydt oft persse dat sy stondt,
Niet haers selfs eyghen leet maer haers liefs'persse vondt.

3.

En was niet hare smert',
Die sy vol liefde Godts ghevoelde in haer hert':
Haer leet, als haer, dat was verdwenen
Door minne pur heel in den ghenen,
Die sy in't herte droegh, die sy nacht ende dach
In allen haer verdriet ghecroont, ghecruyst aensach.

4.

(25) Vooral *Reghel*, III, cap. XVII, (ed. 1659, blz. 488-489).
(26) *Ibidem,* blz. 492-493.
(27) *Ibidem,* blz. 500.

Sy le', en s'en le' niet;
Den Salichmaker soet droegh allen haer verdriet:
Haer ooghe was verlicht en clare,
S'en sach haer pijnen niet als hare:
Vergheten was haer leet, soo veel als haer aenghinck,
En stondt verwesent heel, in die ghecruyst daer hinck.

5.

Die Uyt-vercoren siel'
Met d'lijden dat sy led', in den ghecruysten viel;
En met een minnelijck toe-neyghen
In Christo door haer smerten eyghen
Gheheel overghevoert wat leet haer overquam
Als buyten haer natuer, haers liefste leet vernam.

6.

Verbeeldt, en beeldeloos
Droegh sy in haer ghemoet dus haren Godt altoos.
En dese hare oeffeninghe
Was boven ander sonderlinghe;
Want sy met d'ander stondt in die Godtheydt alleen,
Maer dees beslotet te gaer Godt en den mensch in een.

Deze tekst maakt deel uit van een groep liederen die, naar de woorden van het *Cort Begrijp* van Bl. R. beschrijven *hoe de siel haer den heelen dach door oeffende.* Het uitgangspunt is niet hetzelfde als bij Canfeld. Het gaat bij Lucas niet in eerste instantie om de plaats van de lijdenscontemplatie in het mystieke leven, maar om de zingeving, de valorisatie van dit menselijk lijden in het geestelijk leven. Zo gezien sluit dit lied veeleer aan bij het *Ryck Godts inder Zielen,* waar Joannes Evangelista aan het lijden, dat zich schijnbaar als een beletsel voor de onmiddellijke Godsbeschouwing voordoet, een positieve inhoud verleent door het in Canfeldiaanse zin direct met de schouwing van de *Passio Christi* te verbinden (cap. XXV). De vraag luidt hier dus niet: hoe schouwen wij het lijden, maar hoe lijden wij. Dat deze evaluatie van het menselijke lijden een hogere vorm van schouwing mogelijk maakt, wordt als een bijkomend voordeel aangezien. Deze optiek blijkt duidelijk uit de compositie van het gedicht. Vijf strofen zijn gewijd aan de verbinding van het eigen lijden met dat van Christus, de slotstrofe geeft de bijzondere mogelijkheden van de oefening aan:

zij beslotet te gaer Godt en den mensch in een.

Zijn de doctrinaire achtergronden van Lucas hier gemakkelijk herkenbaar, toch mag niet worden beweerd dat het verloop van het gedicht de logische gang van een leerstellige uiteenzetting volgt. Het lied bestaat uit een reeks paradoxale repetities, die in het aanvangsvers van de vierde strofe haar bondigste formulering vinden:

Sy le', en s'en le'niet.

Het Bernardijns adagium waarnaar Lucas in de tweede strofe verwijst, heb ik ook bij de Bosschenaar teruggevonden[28], het betekent waarschijnlijk dat de ziel die

(28) '...soo seytmen nochtans dat sy (nl. de ziel) meer is ter plaetsen daer sy bemint ende lief heeft, als daer sy 't leven geeft' *(Ryck Godts,* ed. 1659, blz. 167). De kapucijn inspireert zich hier waarschijnlijk op het 44e cap. van Herps *Spieghel,* waar de formule in den brede wordt uitgewerkt. De namen van Lucas en Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch kunnen worden toegevoegd aan de geschiedenis die J. ORCIBAL van het thema heeft opgemaakt *(Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle* in *Mélanges offerts à Etienne Gilson,* Toronto-Parijs, 1959, blz. 447-463). Vgl. nog van dezelfde: *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands,* z.p., 1966, blz. 64, n. 1 en 2.

lijdt meer bij Christus' lijden vertoeft, dan bij het lijden dat zij in haar lichaam ervaart, het lichaam, waarvan zij als ziel volgens de klassieke antropologie van de mystici, het levensbeginsel is. Weer duidelijk Canfeldiaans is de zinspeling op de verlichting die een dergelijke schouwing mogelijk maakt, zoals in de strofen 1 (Gal. 2, 19-20) en vooral 4 tot uiting komt. Het *verwesent* in het slotvers van dezelfde strofe dient verklaard te worden vanuit het affectieve en paradoxale klimaat, waarin het lied is geschreven. Wij kunnen de hyperbolische aspecten, die men eventueel in dit woordgebruik zou ontwaren, aanzien als een Nederlandse repliek van de vurigheid, die uit de oorspronkelijke Franse weergave van Canfelds beschouwingen opstraalt:

> à sçavoir lors que p a r f e r v e u r d ' a m o u r nos douleurs sont tellement unies et meslées avec celles du doux Iésus, qu'on le voit aussi bien ès unes qu'ès autres, et ne peut-on faire aucune différence des unes aux autres, pource qu'il n'y a qu'un Iésus-Christ en toutes deux faites une, les notres estant a b s o r b é e s dans les siennes, ny le peut-on révérer autrement és unes qu'és autres, veu qu'en quelque part qu'on le voye et discerne, tout honneur et gloire luy est deue[29].

Zoals gezegd, komt de leerstellige context, waarin Canfeld deze oefening situeert, in de slotstrofe tot uiting. Het paradoxale *verbeeldt en beeldeloos* herinnert treffend aan de canfeldiaanse problematiek, alhoewel deze niet de aanleiding is voor het gedicht. Deze oefening is boven alle verheven (vv. 3-4) omdat zij niet alleen maar het schouwen van de Godheid in zich besluit (v. 5), maar het schouwen van de God-mens in zijn geheel. Is dit lied een belangrijk getuigenis van typisch kapucijns christocentrisme, het laat ons niet toe de vraag naar de christologische aspecten in Lucas' oeuvre volledig en afdoend te beantwoorden[30].

Vooraleer Lucas' bundels op dit punt de ondervragen dient er nog eens aan herinnerd te worden dat wij het probleem van de Christusschouwing in zijn historische context benaderen, nl. zoals het in Lucas' tijd werd aangevoeld. Intussen blijft het waar dat, theologisch gezien, het stellen van een Gods-mystiek tegenover een Christus-mystiek weinig zin heeft. Dat dit onderscheid zich vanuit bepaalde historische toestanden ten onrechte in de theologie van de mystiek een plaats heeft weten te veroveren, illustreert het werk van Bremond, die de tegenstelling nogal loyaal in zijn *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* heeft gehanteerd. Zelfs wanneer men een strikt historisch-descriptief standpunt inneemt, moet men benamingen als Gods-mystiek, Christus-mystiek, Drievuldigheids-mystiek, Sacraments-mystiek met voorzichtigheid aanwenden en er rekening mee houden dat het hierbij meestal gaat om de voornaamste accenten, die in het werk van de mysticus opvallen. Dogmatisch leidt voor elk christelijk mysticus de weg naar de vereniging altijd over Christus.

De *Voor-reden* op Bl. R. lijkt in elk geval al op een principiële bekentenis tot een uitdrukkelijk en volgehouden christocentrisme. Handelend over de *materie* van zijn bundel schrijft Lucas:

(29) *Règle,* III, cap. XXVIII (Nederlandse ed. 1659, blz. 492).

(30) Uit de wijze waarop P. Optatus Lucas' lied aanhaalt *(De spiritualiteit...,* blz. 93-94) kan men de indruk opdoen dat het gehele oeuvre van de Mechelaar een voorbeeld zou zijn van u i t g e s p r o k e n canfeldiaans christocentrisme.

> Wat (kan ons) meer...onsteken tot lof ende danckbaerheydt als het ontspreckelijck mysterie des lijdens Christi, ende dat hy door dit ons heeft begheert te bereyden den wegh om te gheraken tot die salighe vereeninghe van sijn Goddelijck wesen, ende opghenomen te worden in sijn gheselschap.

Niet alleen wordt hier de *passio* traditioneel voorgesteld als de noodzakelijke weg, die naar de mystieke voltooiing leidt, maar het eindpunt zelf is de vereniging met Christus: het abstracte *Goddelijck Wesen* dat voor de zeventiende-eeuwse mystieke literatuur zo typisch is, verkrijgt hier, vergezeld door het possessivum *sijn* een onmiskenbare *christologische* resonantie. Deze vaststelling, hoe gewoon zij ons nu mag toeschijnen, is niet onbelangrijk. In zijn recensie van Deblaere's *Maria Petyt* noteerde N. De Paepe o.m. het volgende: 'In de geloofsvisie van M. Petyt verschijnt God niet meer als Bruydegom der ziel, zoals in de 12e-13e eeuw, niet als Vader, als Schepper of in zijn Drie-eenheid, doch als de Transcendente zonder meer, de voor het verstand ongekende...De atmosfeer waarin de Godsontmoeting verloopt, wordt bepaald door het voor het verstand "duister" zijn en blijven van God'[31]. Het is de vraag of de vaagheid en de affectieve retoriek van de benamingen van de goddelijke pool in het mystieke wedervaren hiermee verband houden. Zo dit het geval is, dan brengt de *Voor-reden* het bewijs dat deze benamingen niet noodzakelijk een indicatie zijn van een christocentrifugale abstractie. Een controle van de Godsbenamingen kan voor een soliede theologische mystiek overbodig lijken, maar voor een dichtwerk als dat van Lucas, waarin de dogmatische en notionele uiteenzetting, spijt het didactisch opzet, meestal achterwege blijft, kan het interessant zijn de richting na te gaan waarin de in hun affectieve geladenheid al even disparate als 'onbestemde' Godsbenamingen evolueren. Tot zover over de inleiding op Bl. R.

In de praktijk tekent dit christocentrisme zich niet met dezelfde duidelijkheid af. Sterke klemtoon krijgt er de meditatie (Lucas gebruikt het woord *consideratie)* van het leven en in het bijzonder van het lijden van Christus, dat de ziel moet aansporen definitief en radicaal de louterende weg van het mystieke leven in te slaan: het *Ecce Homo* van Teresa...

De beginliederen van Bl. R. en Dr. All. laten herhaaldelijk horen dat de aanvang van elk echt geestelijk leven ligt in een navolging van het kruis[32]. Het passie-karakter dat de *imitatio Christi* er aannneemt, verraadt duidelijk hun franciscaanse afkomst, inzonderheid de invloed van Bonaventura, de *doctor passionis,* voor wie de voornaamste akt van de Christusnavolging bestaat in de aanvaarding van het kruis. Over deze weg ontstaat een progressieve eenwording met de gekruisigde God-Mens in zijn offer. Deze vereniging wordt zonder ophouden gevoed door een sterk affectieve meditatie en contemplatie van het lijden van Christus[33]. Meteen is de sfeer van Lucas' Christus-liederen

(31) *Spiegel der letteren,* VI, (1963), blz. 225-228.
(32) Bl. R. 3/6, 5/11, 6/14, 7/17, 8/20, 9/23, 10/25; Dr. All. 2/3, 3/4, 4/6, 7/12, 8/14, 9/15, 10/17, 11/19. Vgl. BONAVENTURA: 'Via non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi' *(Itinerarium mentis ad Deum,* prol. n. 3 - *Opera omnia* (ed. Quaracchi), t. V, blz. 295).
(33) Vgl. *Dict. de spir.*, I, 1768-1843.

getekend. Wijdt hij in Bl. R. nog een liederenpaar aan de geboorte (4/9-5/11) - ook al een geliefd onderwerp voor het gebed van de franciscaanse vrome -, in Dr. All. gaat het uitsluitend om de navolging van het kruis. In de berijmde *Voor-reden* op Dr. All. luidt het:

> Vrolijck aen-grijpt dan uwe croon,
> Gaet inden wegh die ick verthoon',
> Gaet door dat Cruys tot den Gheminden,
> Soeckt daer de Waerheyt is te vinden,
> Breeckt, en door-breeckt door lief en leet.

Opvallend is de affectieve en - om in het kader van de zeventiende-eeuwse problematiek te blijven - beeldelijke benadering van de *passio.* Tot in hun beeldspraak toe *(hof, prieel, gebergt)* doen de liederen aan de gevoelige passiemystiek van de zestiende eeuw denken. Inzonderheid de *considerations* van Bl. R. zijn in dit opzicht belangwekkend, te meer daar zij concrete aanknopingspunten bieden met de praktijk van de lijdensmeditatie in de kringen van de kapucijnen. Lucas wijdt achtereenvolgens een *consideratie* aan de gebeurtenissen in Getsemani (6/14), de geseling (7/17)[34], de doornenkroning (8/20) en de kruisiging (9/23). Beide liederen in verband met de geboorte laten wij buiten beschouwing. Het bewuste appel op het gevoel, dat van deze liederen uitgaat, heeft Lucas op voortreffelijke wijze literaire gestalte gegeven[35]. Verzen die over de lijdende Christus klagen

> Al sijne sterckte wort in smerten uytgestort /
> Eylaes! door alle leden (Dr. All. 3/4, str. 9)

getuigen niet alleen van Lucas' vermogen om zijn gebedsontroering (dit keer) in goede poëzie om te zetten, maar zij zijn bovendien een gewilde uitlokking van het verlangen naar *reparatio,* naar medelijden dat leidt tot wederliefde. Deze herhaalde oproep tot wederliefde is niet de enige vorm van systematisatie of methode, die wij in deze liederen, en vooral in de *considerations* vaststellen. Een confrontatie van Lucas' teksten met de onderrichtingen over de *consideratie* die in het kleine handboek *Geestelycke Oeffeninghe voor de Novitien...van de P.P. Capucinen* voorhanden zijn[36] is in dit opzicht leerrijk. De late datum van verschijnen van dit boekje (Leuven, 1718) kan de geldigheid van onze vergelijking niet aantasten. *Geestelycke Oeffeninghe* is een verzameling van teksten die al zeer lang in de noviciaten in gebruik waren en die voor het grootste gedeelte teruggaan op deels uitgegeven, deels ongedrukt gebleven nota's van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch en Michiel Zachmoorters *Bruydegoms Beddeken*[37]. Meer bepaald de teksten over de *consideratie* volgens manifest dit

(34) Zeer bekend en geliefd waren de lijdensmeditaties, over de afzonderlijke dagen van de week verdeeld, van de Italiaanse kapucijn Bernardinus van Balbano. Een Nederlandse vertaling *(Theylich mysterie van die gheesselinghe)* van de hand van Houwaerts vriend, Philip Numan, kende vier drukken te Leuven (1607, 1611, 1618, 1623).

(35) In zijn *Dichters der Contra-Reformatie* (Utrecht, 1932) heeft A. VAN DUINKERKEN lied 6/14 onder de titel *t'Hofken van Oliveten* opgenomen (blz. 223-225).

(36) *Vierde tractaet,* cap. 4.

(37) Vgl. F.L., XXXVIII, (1955), blz. 131-142 en O.G.E., XXXVI, (1962), blz. 399-407.

laatste werk[38]. De overwegingsmethode van Zachmoorter, die trouwens op haar beurt zelf afhankelijk is van kapucijnse auteurs, mogen wij derhalve terecht situeren binnen het milieu van de kapucijnen: zij werd er aan de novicen voorgehouden. De *consideratie* van de *passio* beweegt zich om vier vragen:

1. Wie daer lijdt? - den eenigen Sone Godts.
2. Voor wien? - voor (mij) den armen en miserabelen sondaer.
3. Waerom? - compassie en grootheydt der liefde.
4. Hoe hy lijdt? - (aandacht voor Christus, inwendige gesteltenis).

Zij leiden de ziel over de *verwonderinghe* naar de zgn. *affectie*, de inzet van de wil, die bewogen door medelijden komt tot *mede-wercken.* Al deze elementen vinden wij in de bewuste liederen van Lucas terug:

> Siet wat Godt heeft gheleden / om wie ende waerom?[39].

Het is niet moeilijk vast te stellen dat deze Bonaventuriaanse methode de compositie van zijn *considerations* heeft bepaald. Zo is de *consideratie* over de *Geesselinghe* (7/17) als volgt opgebouwd: str. 1: voorstelling (wie?); str. 2: waarom *(hoe kost dit toch ghebeuren);* str. 3: id. + antwoord *(wast niet u pure. minne);* str. 4: voor wie - antwoord *(om die verloren waren);* str. 5: toepassing daarvan op het ik; str. 6: waarom; str. 7: id. *(waerom dan dit uytvlieten met onghemeten maet?);* str. 8: de *affectie (Op dat wy wedergheven u...).*

Belangrijker voor het onderzoek van de christologische aspecten in Lucas' werk is de betekenis die deze liederen hebben voor het geheel van de bundels. Duidelijkheidshalve bespreken wij Bl. R. en Dr. All. afzonderlijk. De overeenkomsten zullen des te overtuigender de constanten bevestigen.

Na de *considerations* in Bl. R. vraagt *Begheerighe* zich af *of Salighe oock wel soo kloeck in 't mede wercken als int medelijden was* (10/25). Als antwoord hierop volgt een reeks gedichten over de onthechting. Dit betekent dat deze onthechting als een navolging van en een éénwording met de lijdende Christus moet worden geïnterpreteerd:

> Waer dat sy stondt / waer dat sy ginck /
> Het leven Christi haer vertoonde /
> Dat in die bloot aen t'Cruyce hinck /
> Gheen eyghen liefde oyt en woonde...(20/48 str. 5) (Vgl. 18/43, str. 2, 4 en 6).

Ook de liederen over de dagelijkse oefening van *Salighe* (23/55-45/108) zijn christologisch georiënteerd. Is zulks vanzelfsprekend voor de zangen over de mis (31/74) en de communie (33/80), hetzelfde komt eveneens duidelijk tot uiting in de *liederen* over het wakker worden van de ziel (24/58), het zich aankleden (het verband met de purpere mantel uit het passieverhaal) (25/60), het zich wassen (27/65), het gedrag op straat (34/83), aan tafel (37/89), en tijdens het lijden (42/101, het besproken canfeldiaanse lied). Over de wakker wordende *Salighe* zingt *Innighe:*

(38) *Geestelycke Oeffeninghe*, blz. 173 = *Bruydegoms Beddeken,* II, c. 7.
(39) Dr. All. 7/12, str. 1. In feite is deze methode gecopiëerd op Bonaventura's *De triplice via,* c. III, nr. 8.

Niet langh'en wou'sy fantaseren /
Sy wist'wat dat sy moest'begheren;
In die doodt Christi stondt verwesent haren gront...(str. 4)

In dit laatste vers wordt de kern van Lucas' Christus-vroomheid blootgelegd. Dat de termen *verwesent* en *gront* hier niet ontologisch maar intentioneel verstaan moeten worden, getuigt de volgende strofe:

Het eerste dat sy bly'opsette /
Dat sy voor nam / daer sy op lette /
Was haren Liefsten bloot / te volghen in de doodt...

Inhakend op wat wij over de Godsbenamingen hebben gezegd, signaleren wij de verschuivingen die zich op dit punt in deze liederen voordoen. Dat Christus *Godt* wordt genoemd (31/74) is de normale implicatie van zijn God en Mens zijn; de benaming *Schepper* is in dit opzicht al minder gewoon, maar in een strofe als:

Daerom soo nam sy altijt in haer werck /
Waer sat sy quam / op d'Wesen haer ghemerck;
Dat sy wist'dat al wesen gheeft /
Wat wesen oft wat leven heeft:
Hoe dat het ghinck / t'was dat dat sy aenhinck (35/85, str. 2),

kan men, gezien het vage transcendente *Wesen*, nog moeilijk van een eigenlijke Christusnavolging spreken, tenzij zou blijken dat Lucas met dergelijke benamingen nog duidelijk op Christus zou doelen. Dit laatste wint aan waarschijnlijkheid wanneer wij zien hoe Lucas in zijn eucharistische liederen het steeds over *Godt* heeft, terwijl de gedachte van bovenstaande aanhaling elders uitdrukkelijk christologisch wordt vertolkt:

Gebeelt in al haer wercken staet /
Mijn doodt / ende geheel mijn leven (Dr. All. 25/45, str. 5)[(40)].

Dergelijke verschuivingen, die zich over het geheel van Lucas' liederen voortdurend en haast ongemerkt voordoen, moeten ons waarschuwen tegen overhaastige besluiten over hun al of niet christologische gerichtheid!

Op de reeks over de dagelijkse oefeningen van *Salighe* volgen de liederen over de vernieting, die zich, wat betreft de Godsvoorstelling, in een typisch zeventiende-eeuwse anonieme sfeer bewegen (48/115-58/141). Onmiddellijk daarop echter verschijnt Christus weer op het toneel (59/143):

Neffens t'Kasteelken blyde / vanden voor-seyden Niet /
Seyd'sy ter rechter sijde / datmen een paeyken siet /
Waer Christus haer eens vonde / ontrent den morghenstonde /
Die hy die blyschap jonde
Dat hy daer volghen hiet.

Sy ghinghen beyd' te samen / want hy haer leyde mé /
Tot dat sy vrolijck quamen / in een ghewenschte sté /
...
Men hiet die bly'landouwe t'Dal der Ootmoedicheydt...(str. 2, 3, 4).

(40) Luidt de titel van dit lied ‘Godt leert de ziele sachtmoedigh zijn’, dan is hier met *Godt* duidelijk *Christus* bedoeld.

Het is Christus die de ziel in haar mystieke opgang blijft begeleiden. Typisch is de reactie van *Salighe:*

> Voor haren Uytgelesen / riep sy met bly'ghemoet:
> O aldersoetste Wesen! Wat ist dat ghy my doet?

De abstracte aanspraak is tot Christus gericht. Komt in het verder verloop van de bundel Christus nog zelden uitdrukkelijk ter sprake(41), de confuusheid van de benamingen en het sporadisch opduiken van de bruiloftmetaforiek moeten ons ervoor hoeden Christus' aanwezigheid tot de inzet van Bl. R. te beperken. Doctrinair kan er over de christologische aspecten van Bl. R. niet veel meer gezegd worden: de teksten worden op een bepaald ogenblik erg vaag en het probleem van de schouwing van Christus in het 'ontbeelde' leven wordt er niet gesteld. De canfeldiaanse slotstrofe van 42/101 staat er, hoe belangrijk ook, nogal geïsoleerd en de context waarin zij is tot stand gekomen, is bovendien van die aard dat hij ons belet aan deze verzen een voor de hele bundel definitieve en betekenisvolle waarde te hechten.

Kan Dr. All. ons op dit gebied wijzer maken? De aanwezigheid van Christus is er constant, alhoewel in de titels van de liederen waarin hij optreedt steeds van *Godt* sprake is. De aanvangsliederen zijn een lang pleidooi voor de navolging van het kruis. De door de genade geraakte ziel *soeckt den wech om Godt inder Waerheydt te vinden* (1/1); zij vindt deze weg in het doorbreken van de natuur, die gerealiseerd wordt in de ziel door Christus' dood (2/3). In de liefdevolle schouwing van het kruis vindt de ziel de kracht om zichzelf grondig te versterven. Door God verlicht (14/24) en bewogen door een *inwendighen treck* (15/26), wordt zij soor *Charitas* in de *Woestijne (der inwendighe afgescheydentheyt)* gevoerd (18/31). Daar komt God haar in de persoon van Christus(42), met allerlei mystieke genaden begunstigen en onderrichten (21/36-39/73) o.a. over de acht zaligheden (30/56-38/72). Wanneer *Charitas* haar daarna over het gebed moet spreken, geeft zij een mystieke uiteenzetting van Christus' gebed, het Onze Vader (43/80-50/95). Wij hebben er elders op gewezen dat Dr. All. de tweede fase van de mystieke opgang, het schouwende leven, lijkt te behandelen(43). De probleemstelling over het beeldelijke schouwen van Christus in het overschouwende leven mogen wij derhalve ook hier niet verwachten.

Samenvattend kunnen wij stellen dat in beide bundels het christologisch element sterk is vertegenwoordigd. Vooral uit Dr. All. moet blijken hoe diepgaand Lucas' vroomheid op Christus is georiënteerd. Is de mystiek van onze dichter in hoofdzaak een mystiek van het *verledighen en grondelijck ontblooten*, dan valt het op dat hij deze ontlediging en ontbloting zowel in

(41) Ik noteerde nog twee gevallen. In 62/151, een lied over hetzelfde dal der ootmoedigheid (slotstr.) en 73/180 *(hoe dat die Salighe vrede in onvrede moeste nemen).*

(42) Dat het hier wel degelijk om Christus gaat is ondermeer zeer duidelijk in 25/45, 34/64 en 35/66 waar resp. de zachtmoedigheid, de gerechtigheid en de barmhartigheid door de spreker *(Godt)* als een vorm van navolging van z i j n leven en lijden worden voorgesteld.

(43) Cfr. onze uiteenzetting over de afgescheidenheid, blz. 383.

Bl. R., Dr. All. en Cl. voorstelt als een sterven naar een verrijzen toe. De titels van de bundels spreken in dit verband al een duidelijke taal. Mag hieruit worden besloten dat Lucas het mystieke leven voorstelt als een sterven en een verrijzen m e t C h r i s t u s ? Wat het sterven aangaat zijn de teksten onverdeeld positief, wat betreft de verrijzenis is slechts zelden uitdrukkelijk sprake van Christus: de affectieve vervoerdheid die de liederen over de hoogste mystieke ervaringen kenmerkt, geeft ons hieromtrent weinig inlichtingen. Toch is de thematiek dermate christologisch dat wij weinig twijfel kunnen laten bestaan. Beluisteren wij uit elke bundel een 'verrijzenisstrofe'. In Bl. R. getuigt *Innighe* over de gestorven *Salighe:*

> Een leven scheen haer doodt te zijn /
> Sy docht'my vander doodt verresen;
> Soo blyde was haer soet aanschijn
> Soo vrolijck haer Godt-formich wesen...(1/1, str. 9).

Over de ziel die in het *Cloosterken* heeft verbleven, wordt gezegd:

> Daer ghy droncken en versoncken in den vondt
> Uyt den ouwden mensch soo hoogh verresen stondt /
> Heel verslonden inde wonden van de puere min /
> Die t'Cloosterken soo bly u dede treden in (6/18, str. 5).

In Dr. All. is het Christus zelf die over de met *den geestelijcken slaep* begunstigde ziel verklaart:

> Naer haer selfs eygen wesen
> Verdwenen sach sy haer
> Ick was den uyt-gelesen /
> In my scheen sy verresen /
> Ick was haer leven maer (27/49, str. 10).

Het verrijzenis-thema laat ons minstens toe te beweren dat het werk van Lucas in zijn geheel latent christocentrisch is. De beperking die in deze uitspraak ligt besloten, verkrijgt nog meer zin in het licht van sommige teksten van Cl., een bundel die wij tot nog toe opzettelijk slechts sporadisch in deze verkenning hebben betrokken. Hiermee belanden wij bovendien weer bij het probleem dat ons speciaal bezighoudt: het al dan niet toelaatbaar zijn van de Christusschouwing in het overschouwende leven. Is het verrijzenis-thema al uitvoerig in de titel gegeven, in Cl. wordt Christus geen enkele keer uitdrukkelijk genoemd. Zelfs de bruiloftmetafoor, die gewoonlijk christologische resonanties heeft, komt er slechts tweemaal op irrelevante wijze voor (29/69, 36/84). Dit mag wel onze verwondering wekken, daar het Cl. dat wij in handschrift bezitten, aan de exemplaire waarde van Christus' lijden niet minder dan drie liederen wijdt[44] en een verrijzenistekst er uitdrukkelijk in de mond van Christus is gelegd:

(44) Nr. 124 (fol. 103v-104r) *Vanden speelhof der menscheyt Christi* (herneming van een voorstelling uit Bl. R.); nr. 144 (fol. 121r-122r) *Dat t'naervolgen Christi niet zwaer en is*, wat de *Godt-soeckende* in het daaropvolgende lied beaamt.

Met des'deucht onberoert,
zult staen uut u gevoert,
als vander doot, in my verresen,
den ouden mensch'gestorven pur,
zult eene nieuwe creatur',
int cloosterken, mijn uutghelesen,
in all'oprechticheden wesen (nr. 148, fol. 125r-v).

De deugd waarvan sprake is de armoede. Het is derhalve nog verbazingwekkender vast te stellen dat het dezelfde armoede is die Lucas in het gedrukte Cl. ertoe noopt, tegen de opvattingen in van Canfeld, die hij blijkens Bl. R. 42/101 kende, het schouwen van Christus' lijden voor de volledig ontblote en ontbeelde ziel af te wijzen. Lied 55/132 handelt over de *armoede oft ontblootinghe der zielen*, *aengaende de verbeeldtheydt van het lijden Christi.* Hoe nuttig en noodzakelijk de schouwing van de *passio* ook is:

Die hoogheyde sonderlinghe
Van Godts aenschouwingh' wonderbaer/
Daer wesen al verghinghe/
In t'Cloosterken soo over-klaer
De beelden al te niet in haer (slotstr.)[45].

Geconfronteerd met wat wij over de rol van Christus in Lucas' liederen weten, vormen deze verzen op zichzelf geen anomalie: in de andere bundels, die aan de lijdensmeditatie bij de motivering van het mystieke leven een groot belang hechten, wordt de kwestie gewoon niet aangeraakt. Zij vormen tot op zekere hoogte echter wel een anomalie binnen het geheel van de traditie die zich na Canfeld bij de kapucijnen had ontwikkeld en waarvan Lucas - getuige zijn lied over de beleving van het persoonlijk lijden - goed op de hoogte was. Zelfs in geval men geneigd zou zijn deze ‘afwijzing’ niet noodzakelijk in tegenstelling te zien met de Canfeldiaanse opvatting van de lijdenscontemplatie - ook Canfeld staat geen gewone ‘beeldelijke’ schouwing meer voor[46] - dan nog blijft een lied als 58/140 in de mond van een kapucijn alleszins frappant:

Van de armoede oft ontblootinghe der zielen, aengaende de verbeeldtheydt vande vereeninghe van de Godtheydt met de menscheydt.

Al kan men ook hier terecht opmerken dat het om een *oeffeninghe* gaat waarin de ziel zich beeldelijk om *Godts goetheyt,* in de incarnatie gemanifesteerd, *verwondert,* de formulering klinkt vrij bevreemdend tegenover de slothoofdstukken van de *Reghel.*

Wij weten dat deze beide liederen over de ontbeelding teruggaan op een tekst uit de ps.-Tauleriaanse *Institutiones*[47]. Was de aantrekkingskracht van dit

(45) *De* uit het slotvers dient gelezen als *dé* (deed).

(46) Vgl. M. DUBOIS-QUINARD, *o.c.*, blz. 124-140. Zelfs Teresa van Avila leerde dat er zeldzame omstandigheden zijn waarin de ziel deze beschouwing kan verlaten. Vrijwillig en opzettelijk mag zij zulks evenwel nooit doen. Een werk dat om zijn christocentrisme beroemd is gebleven, *De Evangelische Peerle,* zegt: ‘Want alsmen door het beeldt Christi inghegaen is tot den afgrondt der ziele/soo en moet daer gheen beeldt meer zijn/dan een simpel eenvuldicheyt/want Godt is selve daer eenvuldich’ (dl. III, cap. XIX, ed. Kortrijk, 1626, blz. 497-498). Deze visie belet niet dat het mystiek leven totaal christocentrisch kan georiënteerd zijn.

(47) In de vertaling van Van Hemert, cap. 34. Vgl. blz. 350 e.v.

werk op Lucas een ogenblik groter dan die van zijn meesters Canfeld en Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch? Of gaat het hier om een geval van (onbedacht) eclectisme? De herwerking van Cl., waarvan wij door de ontdekking van het Haagse handschrift op de hoogte zijn, lijkt eerder op een bewuste stellingname te wijzen. Of zag Lucas zelf niet erg klaar in een probleem dat zelfs door een Canfeld vrij moeizaam tot een oplossing was gebracht? Of heeft hij de niet canfeldiaans klinkende verwoording van deze twee armoede-liederen niet als zodanig meer aangevoeld, ten dele omwille van een eventuele sereniteit die hij met zijn generatiegenoten in deze kwestie had bereikt, zodat de gevoeligheden op dit punt minder scherp waren geworden(48)? Of is het niet zo, dat bij Lucas, bij de herwerking van Cl., vooral de enthousiaste en radicale voorstelling van de armoede primeerde, waarvoor hij in de bewuste tekst van de *Institutiones* een welgekomen bondgenoot vond? Of geldt ook hier het ‘Truth is always strange; stranger than fiction...’? Ten slotte gaat het, zoals gezegd, enkel om liederen die door hun formulering opvallen binnen het geheel van de zeventiende-eeuwse kapucijnse vroomheid, maar binnen het werk van Lucas' zelf eigenlijk geen wanklank vormen.

Besluit.

Dit onderzoek betekent voor de interpretatie van Lucas' liederen een dubbele verrijking. Enerzijds blijkt onze dichter binnen de kapucijnse traditie een eigen positie (?) in te nemen waar het de schouwing van de *passio* geldt in het hogere mystieke leven. Anderzijds is zijn werk door en door franciscaans, waar het de lijdensdevotie in de louterende fasen van dit leven, duidelijk centraal stelt. Ook al dient volgens Lucas, naar de eisen van de hoogste schouwing de geest ‘ontbeeld’ te worden, ontdaan van de voorstellingen van de verbeelding en de concepten van het verstand, dan is er toch nog steeds de verrijzenisthematiek, die een diepgaande christologische opvatting over de mystieke zieleopgang lijkt te impliceren...In de eenheid, die de ziel in de voltooiing der mystieke verrijzenis met God bereikt, blijft zelfs nog de geschouwde *passio,* maar dan in haar bekroning en uiteindelijke zin, in het overvormd zijn ‘beeldeloos’ aanwezig. De onzekerheid waarmee wij dit verrijzenisthema echter hebben geïnterpreteerd, moge voorts een aanwijzing zijn van de onduidelijkheid die Lucas, christologisch gezien, meer dan eens aan de dag legt. Is zijn pleidooi voor de ontbeelding misschien op te helderen, de historische context waarin het verschijnt, maakt het in elk geval merkwaardig.

(48) Aan deze sereniteit mag men trouwens geen overdreven belang hechten. In de *voorreden* op zijn *Spieghel der Patientie Onses Salighmakers Jesu Christi ghebenedijdt* (Antwerpen, 1632) laat de kapucijn Bonaventura Speeckaert nog duidelijke echo's van de discussie beluisteren (Cfr. blz. 161-162, vol. I).

Hoofdstuk IX. Bespreking van enkele afzonderlijke liedteksten.

Het was de hoofdbedoeling van deze studie Lucas' oeuvre thematisch en terminologisch te ontleden en te interpreteren om op deze wijze ten dele de literair-historische situering van de liedboeken van de kapucijn voor te bereiden. Uiteraard traden hierbij sommige elementen minder op het voorplan; wij hadden vaak meer aandacht voor de mystieke auteur dan voor de tekstschrijver, alhoewel wij nooit het oog van de specifiek literaire aspecten van de liederen, inzonderheid hun betekenisvolle relatie tot het geheel van de bundel, hebben afgewend. De uiteindelijke waardering van Lucas' gedichten vindt meer baat bij een inzicht in de thematische krachtlijnen van zijn werk en in de manier waarop het al dan niet dichterlijke spreken zich in de liederen heeft ontwikkeld, dan in een analyse van zijn toch niet zo aanlokkelijke vers- en rijmtechniek, hoe dienstbaar deze ook aan een esthetische beoordeling kan worden gemaakt.

In dit slothoofdstuk willen wij een vijftal teksten van Lucas' afzonderlijk lezen. Het biedt de mogelijkheid enkele in deze studie tot nog toe veronachtzaamde aspecten van de liedteksten te belichten. Deze beschouwingen mogen suggereren dat met onze thematisch-terminologische analyse nog lang niet alles over Lucas' gezangen is gezegd. Verder reikt hun bedoeling niet.

Eenvoudig gesteld zou het kunnen luiden dat de aandacht van de dichter niet in eerste instantie gaat naar de esthetische aspecten van het lied. Het lied is voor hem, zoals voor zoveel andere liederdichters uit die tijd, een middel. Wij degraderen op deze wijze Lucas' bundels niet globaal tot de pure didactiek - er zijn teksten genoeg voorhanden waar de lyrische vervoering de lering voelbaar doortrilt of haar zelfs overstemt -, maar willen enkel beklemtonen dat de literair-esthetische vormgeving, hoe bewust ze zich ook in talrijke liederen manifesteert, voor het begrip en de interpretatie van de liederen secundair is, wat echter weer niet wil zeggen dat ze accidenteel zou zijn. De vormgeving, het gedicht als gedicht is bij Lucas steeds een ‘post-factum’, een literair verzorgde weergave van een leer, een gedachte, een ervaring zelfs. Nooit gaat het ‘gedicht’ echter, zoals bij Hadewijch bv., deze ervaring mede constitueren of richten. Op zichzelf betekent Lucas' lied nooit een *Erlebnis*, het is er hoogstens een relaas van, dat naderhand ‘pour les besoins de la cause’ min of meer esthetisch is gestructureerd. Waar Juan de la Cruz een heel boek nodig heeft om de wezenlijk tot gedicht geworden mystieke ervaring van de *Noche oscura* didactisch te vertalen, poogt Lucas zijn getuigenis over de mystieke opgang voor te stellen in een verzorgd en zingbaar lied, dat voor alles gericht is op de stichting en de mystieke initiatie van de lezer, en waarvan de esthetische verzorging, vaker dan ons heden lief is, aan het ‘delectare’ van de predikant doet denken.

Een verantwoording van de keuze van de vijf liederen vindt men bij de aanvang van elke bespreking. Ten einde de opvallendste kentrekken van Lucas'

dichterschap in dit beperkt opzet tot hun volle recht te laten komen, hebben wij elk lied op een enigszins andere wijze benaderd. Zo konden wij herhalingen, waartoe het vrij eentonig uitzicht van de liederen fataal zou geleid hebben, vermijden en wellicht ook iets grondiger te werk gaan.

1. Problemen bij de evaluatie van Lucas' liederen.

Het is moeilijk een schatting van de artistieke waarde van een lied te maken enkel voortgaand op de tekst: de werking van een gezongen tekst is nu eenmaal anders dan die van dezelfde tekst, als hij gesproken of gelezen wordt. Liederen zijn noch taal-, noch muziekdocumenten: zij vormen een onlosmakelijke eenheid van taal- en melodie, woord en toon zijn er niet te scheiden(1). Dit geldt vooral wanneer de tekst op een reeds bestaande wijs geschreven wordt; de melodie bepaalt dan voor een groot deel vorm en ritme van de tekst ‘want de wijzen der liedekens zijn een regel om nae te rijmen’(2).

Lucas' liederen stellen op dit punt bovendien een bijzondere moeilijkheid. Volgens het getuigenis van de bibliograaf Aubertus Miraeus werden de liederen van muziek voorzien door de kapucijn Tiburtius van Brussel, die ook het liedboek van Gabriël van Antwerpen, *De gheestelijcke tortelduyve* (1648), muzikaal verzorgde(3). Miraeus omschrijft de medewerking van Tiburtius resp. met de woorden *musica illustravit* en *musicam addidit.* In Bl. R. worden alle 142 liederen van muziek voorzien (Superius en Bassus), terwijl er 106 nog een wijsaanduiding bezitten. Cl. en Dr. All. verwijzen meestal naar de muziek van Bl. R. Zij hebben geen muzieknotatie. Het valt niet gemakkelijk de tussenkomst van Tiburtius af te bakenen. Voor de muziekopgave stellen zich weinig problemen; anders is het gesteld met de wijsaanduidingen, die voor zover ik dat heb kunnen nagaan, zeer zelden overeenkomen met de bijgevoegde muziek. Bovendien lijkt het in vele gevallen - maar niet altijd - dat Lucas zijn teksten naar de opgegeven wijzen heeft geschreven. De globale evaluatie van de liederen kan derhalve twee richtingen uit: zij kan uitgaan van de liederen zoals Tiburtius die heeft bewerkt, of zij kan zich richten op de wijze waarnaar althans 106 liederen van Bl. R. gedicht lijken.

Aanduidingen dat de wijsopgaven meestal niet overeenstemmen met de muziek van Tiburtius zijn er genoeg. Zo heeft Van Duyse, die klaarblijkelijk niet op de hoogte was van Tiburtius' tussenkomst, het meermalen over een

(1) Jop POLLMANN, *Vers of lied* in *De nieuwe Taalgids,* L, (1957), blz. 35-38.

(2) Cfr. de bekende uitspraak van de grammaticus Christiaen van HEULE (*De Nederduytsche Grammatica ofte Spraec-konst,* Leyden, 1625, ed. W. CARON, Groningen, 1953, blz. 65). Vgl. L. LOOSEN, *Lodewijk Makeblijde (1565-1630). Hymnen en Gezangen,* Zwolle, 1964, blz. 95.

(3) *Bibliotheca Ecclesiastica*, Antwerpen, 1649, dl. II, blz. 262. Tiburtius (^{o}1605/06-1669) werd in 1625 kapucijn te Brugge. Naast zijn medewerking aan de liedboeken van zijn confraters wordt van hem een verzameling van meerstemmige litanieën vermeld, waarin ook een achtstemmig *Tantum Ergo* was opgenomen. Cfr. G. SPIESSENS, *Tiburtius van Brussel, - Nationaal Biografisch Woordenboek,* dl. II, k. 868-872.

'andere melodie', denkend dat wijsaanduiding en muziek in Bl. R. samenvallen[4]. Een vergelijking van de muziek met de bronnenopgaven, die een zeldzame keer bij de wijzen zijn aangebracht, kan op dit punt zeer nuttig zijn. Enkele voorbeelden:

- Het openingslied van Bl. R. *Rijst op ghy blijde van ghemoet* heeft de wijsaanduiding: *Als wy verr' van den Pallestijn.* De muziek van het bewuste lied uit de *Goddelicke Lof-Sanghen* (nr. LXI) verschilt echter volkomen van Tiburtius' werkstuk. Dat de verwijzing naar De Harduijn van Lucas stamt, bewijst het lied, waarvan de vers- en strofenbouw immers duidelijk op het voorbeeld van de wijze teruggaan. Hetzelfde stellen wij vast bij Bl. R. 15/36 (*Goddelicke Lof-Sanghen,* nr. LX), 18/43 (*ib.*, nr. VII), 43/103 (*ib.*, nr. XIII), 55/133 (*ib.*, nr. X), 56/136 (*ib.*, nr. VII; de muziek verschilt bovendien weer van 18/43), 77/191 (*ib.*, nr. IX).

- Evenmin overeenstemming is er tussen muziek en wijze waar de opgave een lied uit van Haeftens *Lust-hof der Christelycke Leeringhe* geldt (door Lucas éénmaal aangeduid als *Affli*). Cfr. Bl. R. 3/6 (*Lust-hof*, blz. 80), 19/46 (*ib.*, blz. 142), 57/138 (*ib.*, blz. 324), Bl. R. 105/267 (*ib.*, blz. 294).

De veronderstelling van G. Spiessens dat Tiburtius 'misschien ook de gepaste wijsaanduidingen bij de liederen heeft uitgezocht'[5] gaat dus niet op voor de talrijke gevallen, waar de wijze op Lucas' tekst heeft ingewerkt. Een moeilijkheid bieden de liederen waar geen wijsaanduiding voorhanden is. Het is onwaarschijnlijk dat Lucas deze teksten zou geschreven hebben op de muziek van Tiburtius (cfr. het *illustravit* van Miraeus). Wellicht oordeelde de componist dat Lucas' wijsopgaven minder geschikt waren. Een raadsel blijft het evenwel waarom zij vooral op het einde van Bl. R. achterwege blijven[6]. Waar ze wel aanwezig zijn, willen zij wellicht diegenen behulpzaam zijn, die geen muziek kunnen lezen[7].

(4) Het gaat inderdaad om 'andere' melodieën, indien men daaronder verstaat dat de muziek van Tiburtius *nieuw* is. Cfr. *Het oude Nederlandsche lied*, Den Haag, 1903-1907, b.v. blz. 494, 499, 517, 520, 555, 833, 902, 904, 1028, 1048, 1146, 1601, 1850, 2638, 2654, 2678. In enkele gevallen herkent van Duyse in Tiburtius' muziek verwantschap met of adaptaties van bekende wijzen. Cfr. blz. 324-25, 592, 941, 1716, 2340.

(5) *o.c.*, k. 870.

(6) Hebben geen wijsaanduiding: Bl. R. 9/23, 23/55, 42/101, 51/123, 81/213, 94/236, 107/273, 109/278, 110/282, 111/285, 112/288, 115/297, 117/303, 118/306, 119/309, 120/313, 121/316, 122/319, 124/324, 125/326, 126/329, 127/333, 129/339, 130/342, 131/345, 132/348, 133/351, 134/354, 135/357, 136/360, 137/364, 138/367, 140/373, 141/377, 142/379. In het bericht *aen de Leser* dat aan het slot van de *Gheestelijcke Tortelduyve* voorkomt, wordt gezegd dat bij sommige liederen geen wijze wordt opgegeven 'om dat men op alle gheene en heeft connen vinden'. Een lijst van de wijzen die in alle drukken van Lucas' bundels worden vermeld, bezorgde Hildebrand in O.G.E., IX, (1935), blz. 372-381. De wijze *Arridendo*, *sonando*, *balando* is niet Latijns maar Italiaans. *Van d'Engelsche fonelle* is niet een Nederlandse maar een Engelse wijs (cfr. J. POLLMANN, *Ons eigen volkslied*, Amsterdam, 1935, blz. 115). Als aanvulling op de nog gemakkelijk bereikbare lijst van Hildebrand, bezorgen wij in *Bijlage VII* een overzicht van de wijsopgaven die in de hss. bij Lucas' liederen zijn aangebracht (vol. I, blz. 255).

(7) Zo luidt het althans in het vermelde bericht *Aen de Leser* in de bundel van Gabriël van Antwerpen en in het voorwoord van J. Stichter in de Amsterdamse editie van Lucas' bundels.

Uiteraard dienen wij Tiburtius' melodieën hier niet te beoordelen. Wij zullen bij onze lectuur echter wel oog moeten hebben voor de manier waarop Lucas de teksten van de wijzen als stramien voor zijn liederen heeft aangewend. Zoals gezegd, handhaaft de kapucijn meestal de strofenbouw en het metrum van de tekst die aan de gekozen melodie ten grondslag ligt. Ook het rijmschema van de wijstekst neemt hij geregeld over. Waar dit niet geschiedt en hij b.v. een vrouwelijk boven een mannelijk rijm verkiest(8), moet men niet noodzakelijk denken dat de wijsopgave of de wijsnavolging verkeerd is. De oudere muziek verdroeg een veel vrijere voordracht dan thans. Nooit heeft de tekst van het *vooys*-lied Lucas' woordkeur beïnvloed(9). Het ziet er evenmin naar uit dat Lucas zich bij het kiezen van een wijze bijzonder liet leiden door de inhoud van zijn liederen. Daarentegen getuigt Tiburtius' muziek, naar het oordeel van de specialist Van der Mueren, wel van een aan de tekst aangepaste expressiviteit(10). De belangrijkste criteria voor de beoordeling van een lied zijn echter de verhoudingen tussen de tekst- en melodie-accent en tussen syntaxis en muzikale frasering. Gesproken teksten die melodieus aandoen, kunnen bij de confrontatie met hun *vooys* veel van hun aantrekkelijkheid verliezen: de telling van de lettergrepen, die sinds het *Prieel*(11) in talrijke geestelijke liedboeken werd doorgevoerd, veroorzaakt herhaaldelijk botsing tussen tekstueel en muzikaal accent. Een bekoorlijk enjambement - er komen er bij Lucas wel enkele voor - vloekt vaak met de structuur van de melodie(12). Dergelijke esthetische vlekjes moeten evenwel genuanceerd worden beoordeeld; het is niet alleen moeilijk door alle strofen heen, de versvoordracht met de muziek in overeenstemming te houden, maar veel hangt in dezen bovendien af van de interpretatie van de zanger.

Wie zich, ten slotte, langs deze weg een oordeel wil vormen over Lucas' liedkunst, zal altijd gehandicapt zijn door de gebrekkige kennis die men (tot nog toe?) over talrijke wijsaanduidingen bezit.

(8) B.v. Bl. R. 18/43 telt slechts één mannelijk rijmpaar per strofe, waar de wijze (*Goddelicke Lof-Sanghen,* nr. VII) geen vrouwelijke rijmen kent.

(9) Misschien dient een uitzondering gemaakt voor Dr. All. 11/19 waarvan de beginregel *O Heer! wanneer zal ick toch mogen noch* naar de wijze *Helas! qui hatera le temps* kan geleid hebben. Het omgekeerde is, gezien de bekendheid van de *O Heere wanneer*-spreuk moeilijker aanvaardbaar. Het is bovendien betwistbaar of deze wijsaanduiding van Lucas is. In de Gentse druk werden de wijzen immers aan de vereisten van de tijd aangepast.

(10) ACH, farde Lucas van Mechelen, - tekst Floris van der Mueren (fragm.), blz. 10. V.d. Mueren voegt eraan toe dat ‘deze muzikale picturaliteit berekend schijnt op de eerste stroof en minder gemotiveerd blijft door het verloop van de tekst in de volgende strofen’. De commentator had voor zijn tekst voorbeelden van deze min of meer bewuste muzikale expressiviteit klaargehouden. Ik heb ze tussen de documenten van de geplande Lucas-editie echter niet kunnen terugvinden.

(11) Vgl. I. DEMARRE, *Het katholieke volksliedboek in Zuid-Nederland in de eerste helft van de XVIIe eeuw,* Leuven, 1962 (in ms.), blz. 94 e.v.

(12) Een interessante bijlage hierover levert G.J.H. HELMER, *Over het verband tussen melodische en syntaktische geleding in het oude Nederlandse lied,* in *Uit de school van Michels,* Nijmegen, 1958, blz. 150-167.

2. Vijf liedteksten

A. Die Innighe: Hoe dat die Salighe in die Woestijne der inwendigher Afghescheydentheydt minnelijck in Godt versonck (Bl. R. 101/256)[13].

Wie een dichter recht wil doen, gaat altijd uit van zijn beste werk[14]. Willen wij op onze beurt dit wijs adagium in acht nemen, dan kunnen wij niet voorbijgaan aan een lied dat, sinds Maximilianus van Dun het opnieuw in de belangstelling bracht, van verschillende zijden met 'een literaire onderscheiding' werd bedacht[15]. De twaalf strofen van Bl. R. 101/256 beschrijven *hoe dat die Salighe in die Woestijne der inwendigher afghescheydentheydt minnelijck in Godt versonck.* Via de bekende bloemlezing van Van Duinkerken, die het heeft over een 'top, die sinds Hadewijch niet meer door dichters bereikt was'[16], kwam het lied onder ogen van Marnix Gijsen, wiens gevreesde poëziekronieken in de jaren dertig 'de poëzie tegen de dichters wilden verdedigen'[17]. Gijsen noemt de poëzie van Lucas van Mechelen, blijkbaar vergetend dat hij een bloemlezing in handen heeft, een 'revelatie' en heeft voor het bewuste lied de hoogste lof: het 'munt inderdaad uit door knapheid van vormgeving, maar het bevat toch tal van subtiele vondsten en het is wonderlijk melodieus'. Even verder heeft hij het over Lucas' 'geraffineerd gevoel' en houdt hij de dichter voor een 'wonderfijn technicus'[18]. Nog anderen hebben kennelijk iets in de woestijnliederen van de kapucijn gezien. Een specialist als S. Axters neemt twee liederen uit deze reeks op in zijn *Mystiek brevier*[19], en Optatus herhaalt het oordeel van Van Duinkerken: 'vooral als hij (Lucas) de woestijn der inwendige afgescheidenheid bezingt, bereikt zijn mystieke lyriek een top'[20]. Zulke eensgezindheid dwingt ons het lied opnieuw, maar dan tegen de achtergrond van de bescheiden verworvenheden van ons onderzoek, naar zijn esthetische kwaliteiten te ondervragen.

In de opbouw van de bundel neemt het lied een bijzondere plaats in: het vormt het slotstuk van een reeks. Zulks resulteert gewoonlijk niet zozeer in een stijging van de didactische inbreng, maar in een toenemende densiteit van de exclamaties waarin *Salighe* wordt geprezen. Steevast volgt dan, als rustpunt en als aanloop tot de verdere ontwikkeling van de allegorie, een lied van

(13) Cfr. *Bijlage* IV, a., blz. 224-225.
(14) W.J.C. BUITENDIJK, *Nederlandse strijdgezangen uit de 16e en eerste helft der 17e eeuw.* Zwolle, 1953, blz. 23.
(15) *S. Franciscus en zijn donna in onze letteren*, Rotterdam (1929), blz. 106-108.
(16) *Dichters der Contra-reformatie.* Een bloemlezing met inleiding en bibliografische aanteekeningen. Utrecht, 1932, blz. 54. Het lied is opgenomen op blz. 226-228.
(17) *Over de kritiek, over de ervaringen van de criticus, en eindelijk maar vooral over de poëzie,* in *Peripatetisch onderricht,* Hasselt, 1962, blz. 7-12, vooral blz. 9.
(18) *A. Van Duinkerken: Dichters der Contrareformatie* in *De Standaard,* 6 mei 1933. Opgenomen in *Peripatetisch onderricht*, blz. 84-91.
(19) III. *De Nederlandsche mystieke poëzie*, Antwerpen, 1946, blz. 182-185, neemt twee andere van de door van Duinkerken geprezen woestijngedichten op (Bl. R. 96/242 en 97/245).
(20) *De spiritualiteit van de capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVIIe en XVIIIe eeuw.* Utrecht, 1948, blz. 121; ook L. VERSCHUEREN citeert uit het lied uitvoeriger dan gewoonlijk in zijn *De mysticus Lucas van Mechelen in zijn tijd,* F.L., XXI, (1938), blz. 16. Hij nummert verkeerdelijk 100 i.p.v. 101.

Begheerighe, die '*bidt om Salighe's leven voort te horen*'[21]. Alhoewel zulke slotliederen eigenlijk nooit een uitgesproken 'resumerende' functie bezitten, wijzen ze door hun positie toch steeds terug naar de gehele liedgroep, terwijl ze in vele gevallen reeds de nieuwe wending van de allegorie aankondigen; zij fungeren terzelfdertijd als recapitulerende bezinning en als aanleiding tot een nieuwe compositorische vaart[22]. In het slotlied van de reeks over de *woestijne der inwendigher afghescheydentheydt* is deze functie evenwel licht afgezwakt: het lied blijft weliswaar het orgelpunt van de reeks, maar het treedt vooral op als pendant van het voorgaande; zoals wij hebben vastgesteld[23], sluit het, als relaas van *Salighe*'s *versincken* onmiddellijk aan bij het gezang over het *minnelijck opclimmen* van de ziel tot God. In navolging van Herps *Spieghel der Volcomenheit* vormen beide liederen een tweeluik, waarop de dubbele uitwerking van de *tuck* staat afgebeeld[24]. Als hoogtepunt van de woestijnbelevenis wordt één aspect van de *tuck*-ervaring op de voorgrond gerukt: het *versincken* (tegenover het *opclimmen*). Dit verklaart de eenstemmigheid van de thematiek, die geaccentueerd wordt door een opvallend homogeen mystiek taalgebruik. De onmiddellijke relatie die het tot zijn voorganger bezit, plaatst het lied in een positie, die gemakkelijker aanleiding geeft tot een didactische behandeling van de materie, wat in de algemenere slotzangen van de onderscheiden allegorische eenheden uiteraard minder het geval is. Dat de dichter deze klip heeft omzeild en van het lied het kroonstuk van de woestijnreeks heeft gemaakt - de reeks is na het lied 'af' - is een verdienste: zij getuigt van zin voor compositie.

Hoever reikt intussen de invloed van Herp? Wij memoreren kort wat hierover in een andere context werd gezegd[25]: naar de Herpiaanse traditie verwijzen niet alleen het taal- en beeldgebruik, maar er zijn zelfs vage en minder vage reminiscenties aan Herps distinctie van de *drierhande openbaringhe des lichtes in desen intreck des tuckes* en de daaraan verbonden *amor liquidus* of *smeltende minne*[26]. De termen *aenraken* (str. 10), *gheraeckt, gheroert, roeren Godts* (str. 11) zijn alle nevenvormen van Herps *tuck*[27], terwijl de ervaringen van versmelting, verslondenheid, verlorenheid, verdoling en zelfverlies, die het gehele lied overheersen, even zovele vertalingen zijn van de inwerkingen of *intreck des tuckes.* Alhoewel zij de opbouw ervan niet bepaalt, heeft de

(21) Bl. R. 47/112, 58/141, 67/165, 84/207, 94/236, 102/260 (volgt het lied waarover hier sprake is), 107/273, 124/324.

(22) Lofprijzende recapitulatie zijn duidelijk de liederen waar Lucas aan het slot van een reeks *Innighe Salighe's Magnificat* (64/156) en *Gloria in Excelsis* laat zingen als slot van de liedreeksen over het dal van de ootmoed, en de berg van vrede (de bundel eindigt met *Den hooghen De Profundis oft vrolijcken Te Deum Laudamus* en het *Requiem* die bij *Salighe*'s uitvaart werden gezongen). Zijn deze verwijzingen naar bekende liturgische gezangen een restant van een compositieschema, dat Lucas niet ten volle heeft doorgevoerd? Eenzelfde functie vervullen 57/138 en 105/267. Meer op de verdere ontwikkeling van de allegorie georiënteerd zijn: 93/233 (*noch voorder!*) en 123/322 (anticipatie van het motief van de *minne-wonde*).

(23) Cfr. hoofdstuk VI.

(24) ed. VERSCHUEREN, cap. 56 en 57, blz. 351-361.

(25) Cfr. hoofdstuk VI, blz. 379 e.v.

(26) *o.c.,* cap. 58, blz. 367-69.

(27) De term *tuck* wordt in het voorgaande lied over het *minnelijck opclimmen* gebruikt (str. 5).

driedeling waarmee Herp de inwerking van de *tuck* beschrijft[28], in het lied toch enkele sporen nagelaten: de onderdompeling in een duisternis (str. 4), stilte (str. 11) en vernieting (str. 1 en 7). Ten slotte herinneren wij aan het gebruik van termen als *omvanghen* en *door vloot* en de evocatie van het *overgheformt*-worden der krachten (str. 6)[29].

Uit het voorgaande mag blijken dat wij dit gedicht niet als een typisch 'didactisch' werkstuk van de dichter willen evalueren. Zeker, alle liederen van Lucas zijn lerende beschrijving, maar zoals vaak in zijn 'betere' teksten het geval is, vervangt de dichter de *explicatio* door een amplificerende *meditatio*: de enige wet waarop het lied is gebouwd, is de amplificatie van de paradox van het mystieke zelfverlies of verzinken, met dien verstande dat deze amplificatie gewoonlijk niet meer dan enkele strofen in haar spankracht omvat. Wie in dit lied een doorgedreven gedachtelijke structuur gaat zoeken, botst altijd weer op een analoge herhaling van dezelfde paradoxale bevinding. Hetzelfde geldt voor de verhalende optiek, waarin het lied zich schijnbaar beweegt. Deze verhaalelementen zijn niet meer dan referenties naar de allegorie waarnaar Bl. R. in zijn geheel is opgebouwd: de vertellende *Innighe* en de komst van *Salighe* in de woestijn van afgescheidenheid. De epische formules die bij de aanvang (str. 1-4) de aandacht op het verhaal moeten vestigen (de aanspreking van de vriendin (str. 1), de drievoudige voorbereidende aankondiging van de *wonderen* die *Salighe* er zal meemaken (str. 2 en 4)[30], de retorische vraag van str. 4 en een aanmaning als *Merckt wat die siele dé* zijn slechts schijn; de stijging in de str. 3 en 4, die een verhaal lijken uit te lokken, blijken slechts de voorbereiding van een meditatie: vanaf str. 5 staat *Innighe*'s relaas stil en cirkelt om de paradoxale situatie die uit het *roeren Godts* ontstaat. Hoewel de dichter deze paradox in de inleidende strofen al voluit heeft uitgesproken (str. 1, v. 6; str. 2, v. 5-6; str. 3, 5-6), vangt de meditatie over *dit wonder groot* pas aan na de dubbele punt in str. 4. Een amplificerende opeenstapeling van bekende mystieke termen en beelden roept eerst de negatieve aspecten op van de paradox: *duysternissen, ghemissen* (str. 4), *ontweten, afgronden, vergheten, duyster woeste* (str. 5), *wegh, verloren* (str. 6); zij monden uit in een bekentenis, die tevens een wending naar het positieve uitzicht van de paradox betekent:

> S'en vondt gheen wesen meer (str. 6, v. 2)[31].

De echo en het antwoord hierop is:

> Dat overwesen van den Heer' (v. 4).

Wat nu een beschrijving van de positieve zijde van deze ervaring zou moeten zijn (cfr. str. 7), wordt niet lang aangehouden en bovendien verstoord door niets

(28) *Spieghel*, cap. 58 (ed. VERSCHUEREN, blz. 361 e.v.).
(29) *Ibidem*, blz. 369, r. 98-106.
(30) Vers 2 van str. 2 is volgens de interpunctie niet te beschouwen als object van *oeffende*, maar als een onafhankelijke uitroep die *Innighe* voor zichzelf uitspreekt, wat meteen de meditatieve toon van het gedicht komt onderstrepen.
(31) Over deze betekenis van *wesen* en *overwesen* zie hoofdstuk I, *appendix*, blz. 214.

zeggende stereotiepe verzen (str. 6, v. 6)[32]; in elke strofe wordt de paradox nu min of meer uitdrukkelijk volledig uitgesproken en wel zo dat iedere strofe een eenheid vormt, waarin één aspect van de goddelijke aanraking wordt belicht, zonder dat daarbij een typisch didactische volgorde wordt in acht genomen. Het verdolen biedt de grootste zekerheid (str. 8)[33], de levenloosheid is leven (str. 9), de overstijging van het verstand schenkt waarheid (str. 10), de opperste beroering van een onthechte wil, vrede (str. 11). De slotstrofe kan men lezen als een bekroning, verwoord in de Ruusbroeciaanse schildering van het *overste ghebruycken* en als een *inclusio* waarbij het beeld van de afgrond (← → het o v e r s t e *ghebruycken*) het *diepste der hooghster afgronden* van de beginstrofe in herinnering roept.

De gunstige indruk die dit lied binnen het geheel van Lucas' vaak ongenietbare rijmkunst nalaat, gaat ongetwijfeld uit van de wijze waarop de paradoxale woestijnervaring er wordt benaderd. Ten slotte is de belangrijkste, zo niet de enige structurerende factor van het gedicht gebaseerd op de omkeringstechniek waarbij de uiterste zelfnegatie paradoxaal uitmondt in de volledigste zelfrealisatie, de eenwording met God (str. 10, v. 6). Men mag derhalve het slotlied van de woestijnreeks aanzien als een kristallisatie van het gehele oeuvre van de kapucijn: alle bundels van Lucas bewegen zich immers voortdurend binnen de spanning tussen sterven en leven, vernieting en vervulling, die wij reeds herhaaldelijk de grondwet van het sterven hebben genoemd. De klemtoon valt op de ervaring: de passiva overheersen, terwijl het frequente gebruik van het praepositum ‘in’ niet opdringerig retorisch, maar op de wijze van de haast onmerkbare herhaling van de meditatie, aanhoudend de richting aanwijst, waarin de paradox zijn oplossing vindt: het zelfverlies is inkeer, in de inkeer is God[34]. De zielbewegingen van *Salighe* zijn nooit expansief: zij verzinkt, daalt neer, ontvlucht, ontloopt, vergeet, versmelt, ontwordt; God is degene die schenkt, onthaalt, overstroomt (trans.), omvangt, doorvloeit, besluit, doet leven, aanraakt, roert, openbaart. Het taal- en beeldmateriaal heeft niets uitzonderlijks, niets origineels: het baadt in de mystieke traditie. Het beeldgebruik is technisch: er geschiedt een volkomen osmose tussen beelden van verscheiden origine rondom de thematiek van het paradoxale verzinken. Het best geslaagd zijn uiteraard de strofen, waar deze beelden voor zichzelf spreken en zij niet worden geëxpliciteerd (cfr. de didactische str. 9). Deze effen en haast onberoerde manifestatie van klassiek, haast afgevlakt mystiek taalgebruik komt

(32) De banale vaststelling die volgens Michels (ACH) in v. 5 van str. 7 zou uitgedrukt zijn (zij bekommerde zich om geen teerkost) wil ik hierbij niet betrekken. Verkieslijker lijkt mij de vertaling van *verteerde* door *achterliet, prijsgaf.*

(33) Men zou ongelijk hebben het vers ‘Sy wist s'en kost' niet dolen’ te interpreteren als een soort didactische doorbreking van de spanning van de paradox. De zekerheid maakt het dolen niet tot een schijngebeuren, maar is er het mystiek effect van: door het totale zelfverlies bereikt *Salighe* de volledige openheid tegenover God, waardoor zij niet meer kan dolen; haar experiëntie laat geen twijfel meer toe.

(34) str. 1: *in* 't diepste der...afgronden; str. 2: dieper en dieper *inne*; str. 3: *in* den Heer...rusten; str. 4: *in* een grondt van duysternis...haer selven ghemissen; str. 5; *in* die afgronden diep'; *in* die duyster woeste; str. 6: *in* dat Ene; str. 8: *in* Gode quijt; str. 9: *in*'t licht; str. 10: heel Goddelijck *in* hem; str. 11: *in* Godt ghevoert; str. 12: *in* 't Wesen; daer sy *inne* lach.

anderzijds de meditatieve toonaard, waarin het gedicht is geschreven, ondersteunen. De bewegingen van wilde verrukking, die de *tuck* of het roeren Gods bij een Hadewijch of een Jan van het Kruis lossloeg en deze auteurs tot een haast transcendente taalbehandeling voerde, blijven hier achterwege voor de rustige beschouwing: zij zijn verstild tot meditatie. Toch is er bewogenheid! Het gaat echter niet om de emotie van een directe belijdenis, maar om een verwonderd toekijken. In deze zin correspondeert de toon van het gedicht volkomen met zijn allegorische functie: het lied is een mediterend relaas van *Innighe.* Ook het neutrale jambische ritme komt, samen met het overwicht van het vrouwelijk rijm, de rustige gang der beschouwing accentueren. Maar de soms verrassende wijze waarop de dichter dit vrij eentonige ritme versnelt of vertraagt, evoceert toch de bewogenheid van de verwondering. In de drie gevallen waar *Innighe* het woord *wonder* gebruikt, vindt haar verwondering tevens een neerslag in het ritmisch verloop van het vers: het is alsof haar emotie de rimpelloze registrerende beschouwing even in beweging komt brengen:

> Sy oeffende in wonder minne;
> Wónderen minnen aerdt![35]
>
> Waer quam sy dan met dat ont-vlieden?
> wónder waer dat sy quam.

Wie zich op zijn beurt zou ‘verwonderen’ over het vrij positieve oordeel dat wij over dit lied hebben uitgesproken, mag het gewone niveau waarop Lucas' verzen zich bewegen niet uit het oog verliezen.

De tekst van de zangwijs ‘*Ick ghinck een mael spaceeren*’ heb ik niet kunnen achterhalen[36].

Liederen van dit niveau vinden wij vooral terug in Bl. R. Een grote thematische verwantschap met het besproken lied vertonen 113/291[37] en 116/300. Tot hetzelfde type behoort 52/125, een lied dat wij in het hoofdstuk over de vernieting hebben geanalyseerd[38].

B. De ziele van Godt geraeckt soeckt den wech om Godt inder waerheydt te vinden (Dr. All. 1/1)[39].

Het tweede lied dat wij hebben uitgekozen is van een geheel ander type. Het is niet beschrijvend-meditatief of didactisch-allegorisch, maar een directe uiting van Godsverlangen, gedicht in de ik-vorm. Als zodanig is het dus geen evocatie of descriptie van specifiek mystieke ervaring. Liederen van deze soort zijn in Lucas' bundels zeer goed vertegenwoordigd: zij geven de reactie weer van de *Begheerighe* of *Godt-soeckende ziele* op de allegorische voorstelling van de

(35) Marnix Gijsen heeft deze herhaling van *wonder* geloofd: ‘De herhaling bij de aanvang, die op het eerste gezicht voor stuntelig zou kunnen doorgaan, lijkt mij integendeel het bewijs van een geraffineerder gevoel dan dat van de meeste van zijn tijdgenoten’ (*o.c.*, blz. 87).
(36) Vgl. *Van Duyse*, dl. II, blz. 1684-85.
(37) Opgenomen in S. AXTERS, *Mystiek brevier*, III. *De Nederlandsche mystieke poëzie*, blz. 259.
(38) Cfr. hfst. IV - eveneens opgenomen in AXTERS' bloemlezing op blz. 256-257. Kunnen verder als de beste liederen van deze soort worden beschouwd: 29/70, 50/120, 54/130, 57/138, 74/182, 97/245, 98/247, 99/250, 100/253, 110/282, 111/285, 112/288, 128/336.
(39) Cfr. *Bijlage*, IV, blz. 225-226.

mystieke begenadiging; zij betekenen haast altijd een rustpunt in het allegorisch verloop van de bundels en een aanloop tot de behandeling van een nieuw moment of aspect van de mystieke voortgang. Godsverlangen, zelfopwekking en de uitdrukking van de wens om nog meer over de ervaringen van de mystiek begenadigde ziel te vernemen, zijn er de steeds terugkerende bestanddelen van. Uiteraard bieden zij weinig variatie en kunnen zij zeker niet tot het puik van Lucas' gezangen worden gerekend. Omwille van hun aantal en ook wel omdat ze een goed beeld geven van het niveau, waarop Lucas' verzen zich doorgaans bewegen, mag een van deze liederen niet onbesproken blijven.

Onze keus viel op het openingslied van Dr. All. Het lied is niet alleen een sprekend voorbeeld van de bewuste 'liederen van verlangen', maar illustreert daarenboven, zoals zal blijken, treffend Lucas' normale werkwijze.

De compositie van het lied is vrij duidelijk. De door God geboeide en gefascineerde ziel - aan het *geraeckt* uit de titel mag, zoals dat in het vorige lied het geval was, geen technisch-mystieke betekenis worden toegekend -, vergelijkt haar gekweld en onvervuld verlangen (str. 1-3) met het gelukkiger wedervaren van de bruid uit het Hooglied (str. 4-6). Een nogal aforistisch gestelde reflectie op het geluk van deze bruid leert dat deze haar doel bereikte omdat zij *van all's de vluchte nam* (str. 7). De *ziele* trekt blijkbaar de les uit de vergelijking en verklaart zich, in onverminderd verlangen, bereid hetzelfde te doen (str. 9-11). Op deze wijze neemt de samenspraak van Dr. All. een aanvang.

Bij nader toezien valt het op, - afgezien van het resultaat - hoe nauwgezet dit lied werd opgezet. Op het eerste gezicht lijkt het een door het Hooglied geïnspireerd gezang van religieus verlangen, dat uit om het even welk geestelijk liedboek van die tijd zou kunnen stammen. Het lied is echter op een zeer bewuste wijze geconcipiëerd vanuit en in functie van de gehele Dr. All. In dit opzicht is het een waar openingslied. Dit wordt trouwens duidelijk aangekondigd in de liedtitel: *den wegh des waerheydts* is de ondertitel van Dr. All. De aansluiting bij het Hooglied en inzonderheid bij *Cant.* 3, 2 (str. 6) geschiedt dus doelbewust vanuit het motief van de weg. Er is echter nog veel meer dat de unieke functie van dit lied bij de aanvang van Dr. All. in het licht zet. De affectieve terminologie, die men in een op het Hooglied georiënteerde tekst uiteraard kan verwachten (*Bruyd, Bruydegom, liefste, beminde, liefde*), is er, maar zij ruimt a.h.w. onopvallend plaats voor termen die uit het bereik van de schouwing of contemplatie stammen. Ik memoreer hierbij niet alleen de relatieve densiteit van de lichtsymbolen (str. 2, 3, 11), maar vestig vooral de aandacht op het feit dat de verlangde God in de wensen van de ziel niet in eerste instantie opdaagt als de geliefde, maar als een *aenschijn*, een vrij abstracte en bij uitstek contemplatieve voorstelling, die niet minder dan vijf maal wordt hernomen (str. 3, 6, 7, 10, 11); de *ziele* wil zien (str. 2, 9), God moet zich tonen (str. 2, 10, 11). Ook dit is niet toevallig en verwijst weer duidelijk naar de titelbladzijde van de bundel, waar van de ziel een *ontsincken van al dat gheschapen is* (cfr. str. 7: het vluchten in *den gront*) wordt geëist *eer dat haer Godt sijn aenschijn thoont* (cfr. vooral str. 10). Het voornemen uitgesproken in str. 10 preludeert op de gehele bundel: de weg van de waarheid zal lopen doorheen de woestijn der afgescheidenheid (vanaf 18/31). Evenzeeer bewust is

de tegenstelling tussen smart en vreugde die in de eerste helft van het lied wordt uitgesproken: tegenover het *wenen*, de *wonde* en de *rouwe* van de ziel staat de zalvende *rust* en *vrede* van de verlangde Godsontmoeting. Deze tegenstelling staat mede[(40)] in het teken van de paradoxale titel van de bundel: aan de vreugde van het mystieke alleluia gaat de droefheid vooraf, als symbool voor het *door-breken der nature.* De exemplarische getrouwe zielen in str. 9 anticiperen op de ontmoetingen die de ziel in het verder verloop van de bundel met verschillende groepen begenadigde *salighen* zal hebben. Het is merkwaardig en vaak verrassend hoe doorwrocht vele van Lucas' liederen wel zijn.

Op het vlak van de eigenlijke poëtische vormgeving wordt de inzet van de auteur echter bepaald pijnlijk! Zeker, er is, zoals vaak, de verdienstelijke aanvangsstrofe, waarvan de vrij heftige *enumeratio* even - maar van ver - aan Hadewijchs hijgend lied over de *orewoet* doet denken (het 15e mengeldicht). Er is de opvallende *inclusio,* die op treffende wijze het lied binnen de sfeer van het onvervulde verlangen houdt (*ick hake - die naer u haeck*), en een merkwaardige synesthesie in de derde strofe (*duyster wonde* aangewend in tegenstelling tot *licht verheven*). Globaal overschrijdt het lied echter zelden de grenzen van de toegewijde maar onbeholpen rijmkunst. De oorzaak ligt ongetwijfeld in de slaafse wijze waarop Lucas de strofen van het wijslied poogt na te volgen. De tekst van de wijze ziet er uit als volgt:

1.

Beata immaculata, virgo puerpera,
Quam pura, sunt creatura, tam digna viscera
Concipere, induere, lucem paternae gloriae.

2.

O matrem, que tuum patrem, fundis in aethera!
O florem, quae caeli rorem trahis in ubera!
Lactas Deum, infantulum, caeli terraeque Dominum.

3.

O nate, pro nobis date, noster Emmanuel,
De fruge Marie suge, butyrum lac, et mel;
Sunt dulcia, sunt lactea, sunt pura matris ubera.

4.

Primeva, seduxit Eva, Dux morientium:
Tu plena salutis vena, mater viventium:
Tu reseras, tu revocas, ad paradisi ianuas.

5.

Nos dentis, mali serpentis, morsus invaserat:
Divina, sed medicina, venena dissipat:
Tu medicum, das puerum, cuius est nomen oleum[(41)].

(40) 'Mede' omdat de titel ook vanuit het standpunt van de *vriendt* kan worden verantwoord. Cfr. blz. 180 e.v. (vol. I).

(41) Cfr. de tekst in *Het Prieel der Gheestelicker Melodiie,* Antwerpen, 1617, blz. 59-60.

De kapucijn stelt zich tot taak het ingewikkeld rijmsysteem van deze mariale hymne in niet minder dan elf Nederlandse strofen na te volgen en te evenaren. Alhoewel hij zich wijselijk richt op de eenvoudiger rijmcombinatie van de slotstrofe van de hymne (aab/ccb/ddd)[42], blijft hij gehecht aan het dubbelrijm waarvan in het Latijnse voorbeeld rijkelijk gebruik wordt gemaakt (*aa*b/*cc*b/ ddd)[43]. Het metrum is vrij, maar het aantal syllaben van de wijze

(42) Houdt men geen rekening met de dubbelrijmen, dan geldt dit schema voor het gehele lied.
(43) In de eerste strofe van het Latijnse lied zelfs geïntensifieerd tot *aab/ccb/ddd*.

(14+14+16) wordt zorgvuldig nageteld (14+14+8+8). Er zijn voorbeelden te over dat deze wijsnavolging voor Lucas' lied nefast is uitgevallen. Enerzijds is de dichter gedwongen inversies te gebruiken en de betekenis van zijn vers te verduisteren om zich te houden aan het rijmschema dat door het wijslied wordt opgelegd. Een opvallend voorbeeld hiervan - er zijn er haast in elke strofe voorhanden -, biedt de zevende strofe met de gewrongen verzen 1 en 2. Anderzijds verplicht het opgelegde syllabenaantal Lucas tot ongewone woordverkortingen (*gevreet* in str. 5 tegenover *gevredight* in str. 7) of weinig vloeiende woordopeenvolgingen (cfr. vers 3 van de slotstrofe).

Er zijn in Lucas' bundels maar al te veel dergelijke 'invuloefeningen' voorhanden. Dezelfde wijze diende zelfs nog als voorbeeld voor Cl. 30/71. Maximilianus van Dun heeft Lucas' vers 'kreupel' genoemd, zijn taal 'gelijmd en gelapt'[44], Van Duinkerken vindt dat de kapucijn 'moeizaam rijmt en weinig rhythmisch gevoel heeft'[45] en Rombauts noemt zijn verzen 'veelal stroef en hard, soms langdradig, meermaals onbeholpen'[46]. Het zijn precies de wijsnavolgingen van dit type die deze ongunstige beoordeling van de literatuurgeschiedenis in hoge mate hebben beïnvloed. Intussen hebben wij ook in dit lied kunnen vaststellen hoe diep in Lucas' poëzie de kloof kan zijn tussen de hoogstrevende en doorleefde inhoud en de technisch-poëtische zegging. Het onderscheid is nu niet erg ortodox meer, maar het stelt ons in staat een van de pregnantste ervaringen, die men bij het lezen van de bundels opdoet, te verwoorden. De zoëven vermelde literair-historici hebben trouwens alle drie op analoge wijze voor deze discrepantie de aandacht gevraagd.

Tot de betere liederen van dit type rekenen wij enkele liederen van *Begheerighe* uit Bl. R., zoals 14/33, 45/108[47], 94/236, 106/270, 115/297, 137/364.

C. Die Innighe: Dat Godt in 't Landt der heylighen die Salighe een Nieuwicheydt des Levens toonde, daer elck een d'leven te verliesen sochte (Bl. R. 109/279)[48].

Bij een derde tekstvoorbeeld betrekken we even de retorische stijlstructuur van Lucas' liedteksten. Valt de vaststelling van de retorische aspecten van deze liedkunst niet samen met een esthetisch kwaliteitsoordeel, zij kan daartoe een welkome aangelegenheid zijn[49].

Bl. R. 109/279 behoort tot een derde liedtype. De liederen van deze soort zijn descriptief - zij beschrijven allegorisch het wedervaren van de mystiek begenadigde ziel -, maar bevatten steeds een aantal strofen in de ik-vorm, door deze ziel uitgesproken: in vele gevallen kunnen zij derhalve doorgaan als gedeeltelijke gebedsgedichten. De dichter verhaalt of mediteert over de bevin-

(44) *o.c.*, blz. 101.
(45) *o.c.*, blz. 54.
(46) *Geschiedenis van de letterkunde der Nederlanden,* V, blz. 413.
(47) Opgenomen in S. AXTERS, *Mystiek brevier,* III, blz. 70-71.
(48) Cfr. *Bijlage,* IV, blz. 226-227.
(49) Vgl. J. AERTS, *Stilistisch-retorische aantekeningen bij Gedichten, Gezangen en Gebeden van Guido Gezelle* in *Spiegel der Letteren,* VIII, (1965), blz. 162.

dingen van *Salighe* of de *Godt-ghenietende* ziel en laat die op een bepaald ogenblik zelf aan het woord.

In het onderhavige lied grijpt een dialoog plaats tussen God en *Salighe*, zodat haar gebed een antwoord is op een goddelijke aanspraak. De opbouw van het lied is weer zeer evenwichtig en beredeneerd. Na de gewone inleiding die het lied in het verloop van de allegorie situeert (str. I, 2), volgt de samenspraak van God en de *Salighe,* die haast volkomen parallel over tweemaal drie strofen wordt verdeeld: van str. 3-5 is God aan het woord, van str. 6-8 de *Salighe.* Het inleidend strofenpaar treedt op als een soort *expositio* of *protasis*, waarin het onderwerp van het gedicht en de rekwisieten voor het gebeuren worden voorgesteld: *'t landt der heylighen* (str. 1), waar de ziel vanwege God een *Nieuwicheydt des levens* ervaart. In de orde van de dialoog neemt God, in de inleiding als initiatiefnemer aangeduid, als eerste het woord. Alhoewel gericht tot de *vriendin* (str. 3), sluiten zijn woorden direct aan bij de beschrijving van het *landt* in de *expositio* (str. 1) en dragen op deze wijze bij tot de verdere didactische doorlichting van de allegorie. God neemt a.h.w. het exposé van de dichter over. De reactie van de *Salighe*, in de ik-vorm, is zowel een verrukt relaas van mystiek geluk als een *deprecatio* om dit geluk te bestendigen.

I. Reeds uit de inleiding blijkt de pathetisch-retorische instelling van de dichter. Ik noteer in dit verband voornamelijk een overvloed aan emfatische stijlmiddelen, die het nieuwe leven in het *landt der heylighen* moeten loven.

str. 1:	-	het superlatieve epitheton van het aanvangsvers.
	-	de (chiastische) *reduplicatio* van *al* op de cesuurgrens van v. 2, die de algemeenheid van de begenadiging moet accentueren, waaraan bovendien nog eens in v. 6 herinnerd wordt: *al sijne vrienden.*
	-	de drievoudige synonymische *repetitio* in vers 4.
str. 2:	-	toepassing (illustratie) van de in de eerste strofe beschreven begenadiging op *Salighe.* In drie nevengeschikte zinnen (vv. 2-4) wordt het optreden van God in stijgende lijn (gradatie) uitgedrukt (parallellie tussen v. 2 en 4, terwijl v. 3 zich paradoxaal verhoudt tot v. 2: *schincken = ontnam*).

		Deze stijging mondt uit in de climax van een apostrofische *exclamatio (ex parte poetae)* (v. 5). Als slot volgt een recapitulatie van het liedthema, met formele herinneringen aan de liedtitel (vv. 6-7).

II. De ‘toespraak’ van God wordt gekenmerkt door structureel parallellisme, herhalingen, pathetische amplificaties en tegenstellingen.

str. 3:	-	binair (v. 4) en ternair (vv. 5, 6, 7) anaforisch parallellisme, zowel formeel (isokolie) als inhoudelijk (*expolitio*). Gradatie (ritmisch en inhoudelijk) naar het slotrijm: *leef*, leidmotief van het gehele lied en vertrekpunt voor de ontwikkeling van de volgende strofe, waar het *eyghen leven* tegenover het *eeuwich leven* zal worden gesteld (antithese).

	-	Het motief van Gods soevereiniteit, op typisch retorische wijze naarvoren gebracht (cfr. supra), vormt tevens een aanvullende explicatie van de Godsverhouding der in de eerste strofe opgeroepen *vrienden* Gods (v. 6), voorstelling die hier wel degelijk van Rijnlandse oorsprong blijkt(50).
str. 4:	-	Waar in de vorige strofe God spreekt over 'zijn' aanwezigheid en handelen in het *landt*, heeft hij het hier over de houding der vrienden, de andere pool in de mystieke relatie. De gebedsaanhaling preludeert zowel formeel (cfr. de *geminatio* in v. 6, die op haar beurt is opgenomen in een vierledige stijgende exclamatie (vv. 6, 7)), als inhoudelijk met de *deprecatio* van het derde deel.
str. 5:	-	Gods tussenkomst en de houding der *heylighen* in één strofe antithetisch samengebracht: vv. 2-3: *in my...inghelaeten ← →uyt haer...ghegaen*(51).

(50) De groep heiligen of vrienden Gods, die een illustratie zijn van wat *Salighe* of de *Godt-ghenietende* zal ervaren, is een zeer geliefde voorstelling bij Lucas, die vooral in Dr. All. is uitgewerkt. De voorstelling lijkt mij Rijnlands van oorsprong omdat daar met *vrienden* de mystiek met God verenigden worden aangeduid, terwijl in de Nederlandse school onder invloed van Ruusbroec en Herp de vrienden een 'lagere categorie' uitmaken, tegenover de *zonen Gods.* De eenheid van wil, waarop de vriendschap berust en die in deze strofe sterk wordt beklemtoond, is een topos in de Rijnlandse mystiek der vrienden Gods (vgl. *Naer-volghinghe des armen leven Christi,* vert. Gabriël van Antwerpen, dl. I, cap. XVI en de *Institutiones Taulerianae,* vert. Van Hemert, cap. XXI).

(51) *ghegaen*: betekenis: uitgaande uit zichzelf zijn zij zich gaan haten. *Ghegaen* vervult een dubbele functie: als part. van het absoluut gebezigde (*hem*) *uytgaen* (vgl. Bl. R. 108/276, str. 8, v. 1: *In dien troost ghecomen was sy met uyt te gaen*) en als eerste lid van de groep (*ghe*)*gaen haten.*

	-	v. 4: anaforische amplificatie.

III. Drie gebedsstrofen van *Salighe*; pathetisch opgevoerd door talrijke aanspraken, retorische vragen en uitroepen. Zeker parallellisme in de exclamaties, waarvan er drie telkens in de vierde versregel geplaatst zijn.

str. 6:	-	vv. 2-3: weer antithetische voorstelling van de Godsontmoeting (cfr. str. 5). God s c h e n k t *sijn selven,* de ziel v a l t van *haar selven*; dit laatste dient zowel ascetisch (zij valt zichzelf af, zij verloochent zichzelf), als extatisch te worden verstaan (als anticipatie op de daaropvolgende reeks liederen over de extase)[(52)].
	-	de vragen in vv. 4 en 5 (*wat...waer*) zijn retorisch; zij drukken de reacties uit van *Salighe* op haar nieuwe ervaring; deze ervaring wordt positief en als schijnbaar antwoord op bewuste vragen weergegeven in het volgende vers: *in u* (*waer?*) *vind'ick een hemelrijck* (*wat?*) (v. 6). In andere liederen komt de didactische bedoeling van dergelijke zelfondervragingen veel duidelijker tot uiting. Hier is zij volkomen geïntegreerd in de pathetische gevoelservaring van de ziel.

(52) Vgl. hoofdstuk VII.

	-	Het voorlaatste en laatste vers geven het polaire karakter weer van *Salighe*'s belevenis; v. 5: de vreugde om de nieuwe Godsverbondenheid (*in u*) (affirmatief) en v. 6 het prangende verlangen om in dezelfde situatie (*in u*) te blijven (verzoek), - reeds aangekondigd in het gebed van de *heylighen* in str. 4. De herhaling van *in u* vormt een duidelijke aanloop tot de volgende strofe.
str. 7:	-	De hele strofe is een klankrijke en bewogen weergave van het spanningskarakter van *Salighe*'s ervaring, vooral in vv. 1-4, geaxeerd op de vijfvoudige herhaling van *u* (een soort polyptoton: *dan u - dan u - van u - in u - in u*)[(53)]; het woord bekleedt een betekenisvolle rijmpositie tegenover *nu* (v. 4), term die in de mystieke literatuur de tijdeloosheid van de ervaring aanduidt; het is om de bestendiging van dit *nu in u* (in v. 4 herhaald) dat *Salighe* in str. 7 en 8 aandringt.
	-	vv. 1-2a: volkomen isokolie (formeel en inhoudelijk) der retorische vragen.
	-	2b: het stijgend gevoelseffect van de uitbreiding der vraag na de cesuur geschiedt via de lichte apofonie van het polyptoton (dan u/*v*an u)

(53) Over deze stijlfiguur: L. ARBUSOW, *Colores rhetorici,* Göttingen 1963^2, blz. 41; LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München, 1960, I, 646 en L.A. SONNINO, *A Handbook to Sixteenth Century Rhetoric,* Londen, (1968), blz. 24.

	-	v. 4: door aanspreking versterkte *geminatio*, gekoppeld aan de herhaling van *nu* en *in u.*
	-	v. 5: pleonastisch omwille van het binnenrijm.
	-	v. 6: verhoudt zich anaforisch tot het slotvers van de zesde strofe.
	-	v. 7: *beletten*: kan hier twee betekenissen hebben. Ofwel betekent het vers:...*mij*, *die u voorgoed in mij wens te behouden*, ofwel:...*mij*, *die u gewoonlijk in mij verhinder.* In het laatste geval staat *belet* dan antithetisch tegenover *Houwt*. De eerste betekenis lijkt mij echter het best in het gedicht te passen.
str. 8:	-	Voortzetting van *Salighe*'s *deprecatio*, met een emfatische recapitulatie van het thema (het 'nieuwe' leven, vijfmaal als polyptoton herhaald); motivering van het stervensverlangen dat in de vorige strofe is uitgesproken, gevolgd door volkomen zelfovergave.
	-	Pathetische bewogenheid: synonieme repetitie in v. 1 van str. 7, v. 5; uitroepen en hyperochè in vv. 2-4 (de term *smaeck* preludeert op de volgende liedreeks)[54]; anaforische gradatie (v. 5); superlatieve genitief (v. 7).

Hopelijk hebben wij op deze wijze de retorische stijlstructuur van Lucas' dichtwerk genoegzaam aangetoond. Het best geslaagd zijn ongetwijfeld de

(54) Cfr. hoofdstuk VII.

slotstrofen, inzonderheid str. 7, vv. 1-4, waar technische vaardigheid, klankexpressie en diepe religieuse bewogenheid hand in hand gaan, en de slotstrofe, waarin de spanning tussen de kortste aanroepingen en de vaart die *Salighe*'s lof op het 'leven' neemt (cfr. de periode vanaf v. 2), het ritme van de *deprecatio* opdrijft. Het zijn precies deze verzen die ons - van ver - aan Guido Gezelle herinneren. Liever dan aan de onnaspeurbare werking der literaire beïnvloeding[55], schrijven wij deze overeenkomst toe aan een gemeenschappelijke trek die beide dichters - alle proporties in acht genomen -, bezitten: nl. de sterk retorische vormgeving van de bipolaire spanningen in hun verhouding tot God. Er dient hier wel niet aan toegevoegd dat wij de term 'retorisch' niet in een pejoratieve betekenis aanwenden.

De liederen van dit type komen vooral voor in de laatste liedreeksen van Bl. R., waar de dichter *Salighe* zelf vaak aan het woord laat. Zij illustreren sprekend de literaire smaak en bekommernis van de kapucijn.

D. De Godt ghenietende, Dat haer in de Poorte van t'Cloosterken, dat is, inde volkomen Vernietinghe, stracks het Goddelijck licht inwendigh teghen quam (Cl. 17/40)[56].

Een geheel eigen type vertegenwoordigen de liederen uit Cl., althans de zangen van de *Godt-ghenietende.* Al deze liederen zijn in de ik-vorm geschreven, maar in de verleden tijd: er is een ziel aan het woord over ervaringen die zij vroeger heeft gehad. Wij hebben de betekenis van deze situatie in de dialoogstructuur van Cl. elders behandeld[57]. Daar dit spreken over een voorbije begenadiging bij de *Godt-ghenietende* slechts eenmaal aanleiding is tot een - dan nog heel zachte - klacht (5/16, str. 10-11), gaat deze situering wellicht terug op de didactische bekommernissen van de dichter en niet op de ervaring van de leegte of dorheid, die vaak na momenten van mystiek geluk de ziel in haar eigen een pijnlijk ervaren onmacht en onvermogen terugwerpt. Is deze overschakeling naar de ik-vorm in eerste instantie didactisch gemotiveerd, op zichzelf zou ze een winst kunnen betekenen aan lyrische kracht, ware het niet dat het strenge allegorische schema van de bundel en de smakeloze herhaling van het woord *Cloosterken* in elke strofe van alle liederen, Lucas' tweede liedboek tot het minst genietbare maken van zijn ghele oeuvre.

Cl. 17/40, dat de begenadiging van de vernieting bezingt, behoort tot het beste wat de bundel te bieden heeft: de didactische exemplariteit van de ziel

(55) In de editie van Bl. R. 1631, die berust in de Leuvense universiteitsbibliotheek (A 67688) en die uit het boekenbezit stamt van Jan Bols, de uitgever van *Honderd oude Vlaamsche liederen* (Namen-Antwerpen, 1897) en collega van Gezelle in de Vlaamse Academie, staat van de hand van Bols bij de titel van het eerste lied de volgende aantekening in potlood: 'zie andere wijzen in uitgave 1674 aan Gezelle'. Wilde Bols deze liederen aan Gezelle signaleren? Het woordspel met *leven* doet denken aan cap. I uit de ps. Augustijnse *Soliloquia*: 'O leven/dat al doet leven; leven dat my gheeft het leven; leven dat daer selver zijt mijn leven; door het welcke ick leve/ende sonder het welcke ick sterve/leven door het welcke ick ben verresen/ende sonder het welcke ick vergae', tekst waarrond embleem 31 uit het derde boek van H. HUGO's *Pia Desideria* is opgebouwd (geciteerd naar de Harduijns vertaling, *Goddelycke Wenschen,* Antwerpen, 1629, blz. 402).

(56) Cfr. *Bijlage*, IV, blz. 228-229.

(57) Cfr. blz. 69-88.

wordt er even vergeten of althans minder beklemtoond en het vers is minder krampachtig dan gewoonlijk[58]. De keuze van dit lied stelt de lezer meteen in staat een oordeel te vormen over het niveau van de bundel, waarin weinig of geen 'betere' gedichten te vinden zijn. Bovendien gaat het i.c., zoals in het besproken woestijnlied, om een tekst waarvan de thematiek in het oeuvre van Lucas centraal staat.

Reeds op het eerste gezicht is er in het lied weinig structuur herkenbaar; de wijze waarop de lichtervaring onafgebroken en met een slechts geringe variatie in het woord- en beeldgebruik herhaald wordt, wekt de indruk in de hand van vormloosheid en monotonie. Hier overheerst, zoals in veel andere liederen die Lucas aan de vernieting heeft gewijd, de overweldigende aanwezigheid van een religieuze emotie. De geordende betoogtrant moet wijken voor een ervaringsbeschrijving, waarvan het enig ordenend beginsel de herhaling is. In dit opzicht herinnert het lied aan de tekst over *Salighe*'s woestijnervaring. Ook hier is er een schijnbaar didactische start. De aanspraak bij de aanvang is duidelijk apostrofisch. In de *Godt-soeckende*, tot wie het lied is gericht, viseert de dichter uiteraard de lezer. De laatste bereidt zich, gezien het verloop van de eerste twee strofen, geredelijk voor op een geordende uiteenzetting. Het onderwerp wordt trouwens niet zonder enige systematische gradatie aangekondigd: na de inleidende beginstrofe wordt de stof, met duidelijke reminiscenties aan de titel, klaar geformuleerd: het *licht* dat de ziel *inwendich* ervaart door het *vernieten.* Het feit dat zulks geschiedt op de wijze van een *exclamatio* laat echter al duidelijk aanvoelen dat de dichter niet de gewone wegen der didactische expositie zal bewandelen. Brengt de derde strofe een beschrijving van het paradoxale karakter van de licht-ervaring (de ziel ziet zich *bij daghe verloren* in een lichtschijn; *verloren* betekent hier zoveel als verdoold), het uitspreken van het onzegbaarheidsmotief in de vierde strofe is m.i. het definitief signaal voor de overhand die de emotie in het relaas van de *Godt-ghenietende* neemt. Er zijn in Lucas' oeuvre nogal wat liederen voorhanden, waarin de weigering van een specifiek didactische uitwerking van de allegorie, die het onzegbaarheidsmotief naar buiten uit betekent, zelf beginsel wordt van een vorm van expressie: ik memoreer in dat verband niet alleen de reeds genoemde liederen over de vernieting, maar ook talrijke teksten over de afgescheidenheid en uiteraard de extatisch gekleurde liederen in het slotgedeelte van Bl. R., inzonderheid Bl. R. 111/285, waar het motief in elke strofe wordt herhaald. Het zou verkeerd zijn deze formuleringen van taalonmacht alle zonder meer thuis te wijzen in het arsenaal van de retorische stijlmiddelen: zij zijn inherent aan de religieuze i.c. mystieke ervaring. Het pleit voor de psychologische autenticiteit van Lucas' werk, dat de sluier van het onuitspreekbare vooral ligt uitgespreid over de centrale themata ervan, de vernieting, de afgescheidenheid; aan de bron van de liederen vermoedt men steeds weer dezelfde experiëntie van het goddelijke;

(58) Victor E. van Vriesland nam dit lied op in de verschillende edities van zijn *Spiegel van de Nederlandse Poëzie* (Amsterdam, 1965, dl. I, blz. 255-256). Een verkeerde lezing komt voor in de slotstrofe, waar de bloemlezer ten onrechte *bloedden* schrijft i.p.v. *vloedden.*

wordt deze ervaring in de voornoemde gezangen duidelijk voelbaar, over het geheel van de bundels verschijnt ze didactisch ingekleed in de paradoxale leer en de allegorie van de grondwet van het sterven.

Intensiever duiken de onzegbaarheidsformuleringen in ons lied opnieuw op vanaf de tiende strofe; poogt daarna het driemaal herhaalde hyperbolische *duysent*(59) de afmetingen van het geluk der *Godt-ghenietende* positief uit te drukken, de slotverzen van het lied klinken als een definitieve verzaking:

> Der weelden schatten
> Van d'licht bevatten
> Gheen hert uyt t'Cloosterken en kan (str. 12).

Voor de buitenstaanders, voor hen die *uyt* het *Cloosterken* leven, is deze ervaring onvertaalbaar. De fluïditeit van de compositie hangt in dit gedicht nauw samen met de behandelde stof.

Tussen de belijdenissen van onzegbaarheid in str. 4 en in het slot van het lied (str. 10-12), liggen de 30 verzen die wel iets over de vernietingsgave zouden moeten zeggen: veel meer dan een aangehouden parafrase van wat in de aanvangsstrofen werd aangekondigd, bieden zij blijkbaar niet. Confronteren wij het lied echter met de canfeldiaanse vernietingsleer, waaraan Lucas, zoals elders werd aangetoond, schatplichtig is, dan blijkt ook achter deze verzen een dosis doctrine schuil te gaan. Deze lering wordt evenwel in eerste instantie in dienst gesteld van de vertolking der ervaring; zij bezit althans geen directe didactische implicaties. Het canfeldiaans karakter van Lucas' voorstelling van de vernieting dient hier niet opnieuw te worden uiteengezet. Ik vermeld ter herinnering vooral de kwalificatie van de vernietingsgenade als de ervaring van een licht in de grond van de ziel en de mogelijke allusie op de, annihilation active' in str. 9. Wil men in de dertig verzen toch de logica van een uiteenzetting herkennen, dan kan men de opeenvolging der strofen als volgt interpreteren: de verlichting geschiedt in de grond (str. 5), en schenkt rust (str. 6); zij doordringt de gehele mens (str. 7), in zijn vermogens (str. 8) en in zijn uiterlijke activiteit (str. 9). Toch is het structuurbeginsel van dit gezang, zoals gezegd, de herhaling, wat trouwens zeer goed met de onuitsprekelijke aard van de ervaring samengaat. De vier elementen die het wedervaren van de *Godt-ghenietende* a.h.w. constitueren, worden aanhoudend opnieuw uitgesproken, totdat het onzegbaarheidsmotief deze repetities komt afremmen of tot een negatie opdrijft. Deze vier elementen zijn: 1) haar volkomen zelfverlies ervaart de ziel als 2) een onderdompeling of versmelting in het licht 3) van haar wezensgrond; 4) deze ervaring heeft een totaliteitskarakter: het licht doordringt de gehele persoon, waar tegenstelling en dualiteit zijn opgeheven.

Primordiaal is de lichtexperiëntie. Waar het licht gekwalificeerd wordt, geschiedt zulks vaak op de wijze van de hyperbool, ofwel als ‘Überbietung des verbum proprium’(60) (str. 1: *over-klaer*), ofwel als een comparatieve vergelijking (str. 3: *klaerder als den Sonnenschijn,* str. 8: *boven natuere*). De

(59) Een echo van het in de hele mystieke literatuur voortlevende Bernardijnse *desidero te milies.*
(60) H. LAUSBERG, *o.c.*, dl. II, § 579.

uitwerking van het licht is vernieting, zelfverlies (str. 3: *verloren*, str. 5: *verdroncken, versoncken,* str. 6: *versmolt*); het wordt ervaren in de grond (str. 5) (andere termen: str. 1, 7, 10: *gheest,* str. 2: *inwendich hemelrijck,* str. 12: *ghemoedt*), van waaruit het als een totaliteitservaring de gehele mens (str. 6: *heel,* str. 7: *heel,* str. 8: *al, al,* str. 9: *al,* vgl. ook str. 5: *gheheel*) doordringt (str. 7: *door-ghingh,* str. 8: *door-voedt*). Zoals in het bekende woestijnlied 'cirkelt' het lied omheen een ervaring, die i.c. ofwel negatief, (onzegbaarheidsmotief), ofwel repetitief en hyperbolisch wordt weergegeven, in een retorische stijl, die na de analyse van het vorige lied, gemakkelijk valt te onderkennen(61).

De kwaliteiten van dit lied liggen daar waar waar men aanvankelijk een gebrek zou vermoeden: de relatieve vormloosheid, versterkt door de verbale monotonie van de aangehouden herhaling, blijken bijzonder geschikt te zijn om de onuitspreekbare vernietingservaring uit te spreken. Het zijn dergelijke liederen die Lucas het best liggen en die ons toelaten in hem een mysticus te herkennen. Waar de didactiek van de allegorie wordt verlaten voor een meer doorvoelde dan doordachte uitdieping van een of ander aspect van de mystieke opgang, is Lucas uiteraard het genietbaarst. Daar verkrijgt de langdradigheid van zijn vers(62), waartoe hij vaak omwille van het rijmwoord wordt gedwongen(63), een nieuwe authentische dimensie: daar sluit Lucas, op zijn eigen bescheiden wijze, aan bij de rangen van de echte mystieke dichters, die zoeken te spreken over wat niet uit te spreken is, en uit de overvloed van het ervaren toch het spreken boven het zwijgen verkiezen.

> Hoe sal ick beelden uyt in u /
> Dat ick in Godt heb ondervonden /
> Als ik in dien blijden Nu
> In mijnen Godt / heel wierdt verslonden /...

Zo vangt het daaropvolgende lied aan. Het gaat er weer over de vernieting, over de *vreught* die de ziel *ondervondt ingaende in't ghenieten Godts* (Cl. 18/43), en is geschreven in dezelfde parafraserende en accumulerende stijl.

E. Op de Gheboorte vande H. Moeder Godts (D.B.H. 2/172)(64).

Inleidende nota

Als laatste lied kozen wij een van Lucas' Marialiederen. In zekere zin wijken wij hiermee af van het onderwerp van onze studie, die zich enkel met de *mystieke* lyriek van de kapucijn wil inlaten. Voor deze uitzondering laten wij de volgende argumenten gelden:

1. - Het is duidelijk dat de Marialiederen, die achtereenvolgens de zeven feestdagen, blijdschappen en smarten van Maria, bezingen, niet geïnterpreteerd mogen worden als exponenten van een mariale mystiek. Zoals uit de drukbeschrijving van Cl. is gebleken, verschijnen zij evenwel niet als een afzonderlijke bundel(65): er is geen nieuwe

(61) Het rijmschema en het ritme lijken in dit geval op generlei wijze invloed te hebben ondergaan van de tekst van het wijslied (*Bedruckte Hertekens*). Cfr. van Duyse, II, blz. 1601.
(62) E. ROMBAUTS, *o.c.*, blz. 413.
(63) A. van DUINKERKEN, *o.c.*, blz. 54.
(64) Cfr. *Bijlage* IV, blz. 229-231.
(65) Voor de editie van 1689 was Lucas uiteraard niet meer verantwoordelijk.

paginering en de titel lijkt geconcipiëerd vanuit het 'mystieke' Cl. Als appendix van Cl. is *Den Besloten Hof* een volkomen verrassing. Nadat de auteur Cl. stopzette met de melding dat over de *Reynicheydt,* waarvan hij aan de behandeling toe was, 'met onghebonden reden in een ander boeck ghesproken dient te worden'(66), stapt hij zonder de minste voorbereiding of verantwoording over naar de Marialiederen: 'Nu vervolght vanden besloten Hof van t'Cloosterken ter eeren van de H. Moeder Godts Maria'. Mariale mystiek, zoals in de *Peerle,* de geschriften van Pullen, Maria Petyt of Bérulle, bieden deze liederen niet: zij worden in de titel aangekondigd als een mariaal eerbetoon (*ter eeren*) want

> Die u niet lief en heeft Godts Moeder uyt ghelesen,
> En kan o reyne maeght! niet recht Godts minnaer wesen

luidt het in het *Eechen-dicht* (vv. 17-18). Het zou van weinig zin voor proporties getuigen een vroomheidsformule als

> Want tot puer liefde Godts moet ghy Princesse klaer,
> Die heel Een met Godt zijt, bemint oock sijn te gaer.
> Godts liefde puer heeft u tot Moeder Godts verkoren,
> Wat goedt kan in het hert sijn sonder u gheboren
> Als gheen goedt sonder Godt in 't hert hem en vertoont
> En dat Godt in gheen hert dan dat u minnen woont,
> Daerom met desen prijs (ibid., vv. 19-25)...

gelijk te stellen met Maria Petyts originele en moeizaam verwoorde ervaring over het *ghenieten van Maria als een in Godt, ende met Godt vereenight*(67). Aanwezig is wel de voorstelling van Maria als *anima mystica:* zij staat echter niet op het voorplan(68). In dit verband wijs ik weer op de titel: *Den Besloten Hof* maakt allegorisch deel uit van het Cl., symbool der mystieke begenadiging. Uitgewerkt wordt dit motief echter niet. Men moet op dit punt trouwens voorzichtig zijn, daar de Hoogliedexegese zowel voor de mariale als de mystieke poëzie een zeer grote betekenis heeft. Relevanter zijn evenwel enkele verzen, waar Lucas zijn Tauleriaans getinte terminologie op Maria gaat toepassen. Dergelijke passages zijn te klein in aantal en meestal zo vaag gesteld, dat ze niet toelaten in de voorstelling van Maria als mystieke ziel het richtinggevend motief van de liederen te onderkennen. Bovendien rijst de vraag of zulke formuleringen niet tot de gewone devotietaal mogen worden gerekend. Intussen wijs ik toch op de volgende verzen:

- Inden wijn-kelder over-diep.
  Sijns wesens wierdt u ziel verdroncken /
  Noyt opder eerdt hy ziel en riep
  Soo diep / als ghy daer waert versoncken (3/175, str. 11).

- Daer die klaer Son van uwen grondt
  Die met haer straelen in u stondt (5/181, str. 8).

- Met blijdschap over-goten
  Was uwen pueren grondt /
  In klaerheyt Godts besloten

(66) Over de mogelijke betekenis hiervan: zie de drukbeschrijving, blz. 38 (vol. I).
(67) A. DEBLAERE, *o.c.*, blz. 201.
(68) In Bl. R. is éénmaal sprake over Maria, waar de ootmoedige *Salighe* in navolging van de maagd 'den vrolijcken Magnificat' zingt (64/156).

U suyver herte stondt / (6/184, str. 11)[69].

- Maer nu zijt ghy ghetoghen /
  Daer u den Alderhooghsten riep /
  Daer ghy sult eeuwich moghen
  Ghevoert in Godts af-gronden diep
  Ghenieten saligh die u schiep
  Boven sin en verstande /
  Daer hier al uwen wensch op-liep
  In klaren minnen brande (9/196, str. 10).

(69) Vgl. ook 9/196, str. 4; 11/203, str. 3; 13/209, str. 5.

Het valt op hoe de dichter soms Maria's wedervaren gaat bezingen op de wijze waarop hij het in zijn mystieke bundels over de opgang van de *Salighe* of de *Godt-ghenietende* heeft gedaan(70). Al bij al is er inhoudelijk nog weinig meer wat deze liederen aan Lucas' andere liedboeken bindt.

2. - Een tweede reden om deze Mariazangen toch bij een evaluatie van Lucas' liedkunst te betrekken lijkt belangrijker. Met de Marialiederen 'valt' immers een deel van Lucas' dichtwerk, afgezien van het feit of het nu al dan niet een mystiek karakter bezit, binnen het domein van de gewone geestelijke liedboekliteratuur; verschijnen de specifieke gezangen van onze auteur als een vrij 'uitzonderlijk' fenomeen tussen de uitgebreide geestelijke liederenschat van onze zeventiende eeuw(71), *Den Besloten Hof van t'Cloosterken* is een liederverzameling die de vergelijking kan en moet doorstaan met gelijkaardige prestaties die in talloze andere liedboeken uit die tijd zijn geleverd. Indien het waar is dat de vergelijking het veilige pad is dat naar de ontdekking van de eigenheid van een gedicht leidt(72), dan bieden Lucas' Marialiederen ons in dit opzicht een zeldzame kans.

3. - Bovendien dient het aangestipt dat Lucas' Marialiederen tot nog toe zo goed als onopgemerkt zijn gebleven; zij werden nog nooit bij het onderzoek van het zeventiende-eeuwse liedboek betrokken. Niettemin is het bundeltje om verschillende redenen voor dit onderzoek belangrijk; beschouwt men D.B.H. als een afzonderlijke mariale liedbundel, dan is hij, naar mijn weten, een eersteling in onze literatuur. Ook na 1639 zijn dergelijke liedboekjes vrij schaars: het geliefde Marialied is wel sterk in de verschillende geestelijke liedboeken vertegenwoordigd, maar bundels die enkel zulke liederen bevatten zijn zeer uitzonderlijk. Het feit dat het hier een verzameling betreft van 22 uitsluitend originele liederen, komt het belang ervan nog verhogen.

4. - Ten slotte achten wij het belangrijk de mariale aspecten van Lucas' vroomheid in het licht te stellen. In dit verband wensen wij te herinneren aan de bedenkingen waarmee wij het hoofdstuk over de liederen aangaande de 'daghelijcksche oeffeninghen' en de deugden hebben aangevat.

Als representatief Marialied kozen wij het gedicht *Op de Gheboorte van de H. Moeder Godts.* Het gezang maakt deel uit van de zeven liederen die de kapucijn aan de mariale feestdagen wijdt(73). Kan men met Kunigunde Buese in het posttridentijnse Marialied twee hoofdtypen onderscheiden, nl. het verheerlijkend litanie-achtig loflied

(70) Ook formeel is er vaak een zekere overeenkomst, zoals in de typisch didactische formulering van de aanvang in lied 13/209 (vgl. de beginstrofen van Cl. 36/84, en Hs. nr. 136, fol. 113 v).

(71) 'Geheel uitzonderlijk in deze tijd...is de verschijning van de Capucijn Lucas van Mechelen...' schrijft E. ROMBAUTS (*o.c.*, blz. 412); niet alleen in hun onmiddellijke omgeving vormden Lucas'liedboeken een uitzondering, maar naar mijn weten was - mutatis mutandis - sinds Hadewijch in onze literatuur geen dergelijke verbinding van mystiek en poëzie meer tot stand gekomen.

(72) Cfr. L. ROOSE, *Vondel en Westerbaen vergeleken* in *Nova et Vetera,* XLVIII, (1970-71), blz. 377.

(73) Onbevleckte Ontfanghenisse - Gheboorte - Presentatie - Boodtschap - Visitatie - Purificatie - Hemel-vaert. Lucas volgt de biografische orde en rangschikt zijn liederen niet volgens de burgerlijke kalender zoals de samensteller van *Den Gheestelijcken Nachtegael* (Antwerpen, 1634, II, blz. 2-33) met wiens liederen over de feesten van Maria de teksten van de kapucijn wel enige gelijkenis vertonen.

en de didactisch-moraliserende deugdenspiegeling, dan behoort het merendeel van Lucas' teksten tot de eerste groep[74].

(74) Kunigunde BUESE, *Barock. III. Die Mariendichtung,* in *Lexikon der Marienkunde,* I, (Regensburg, 1967), kol. 583-594, voornamelijk 584.

Zowel de feestliederen als de daaropvolgende liederen op de zeven blijdschappen stellen de lof van Maria centraal, terwijl de gezangen op de zeven smarten uitingen zijn van de z.g. *compassio mariana:* geschreven in de toonaard van de affectieve contemplatie beogen zij een biddende deelneming aan Maria's lijden. Lucas' voorkeur voor het loflied weerspiegelt vrij getrouw de richting waarin het Marialied zich in onze letterkunde overwegend heeft bewogen. Tegen de achtergrond van deze traditie dienen wij het feestlied op de geboorte van Maria te situeren.

De lofliederen in D.B.H. vertonen alle, het nadrukkelijker dogmatisch georiënteerde lied op de *Onbevleckte Ontfanghenisse* uitgezonderd, dezelfde geleding. Zij bestaan steeds uit een reeks lovende en liefdevolle meditaties of considerations van de dichter in verband met het gevierde feest, een eigenlijke 'Marialof' of enumeratie van symbolische en bijbelse eretitels die meestal in de mond van engelen of andere hemelingen wordt gelegd, en een korte smeking tegen het einde van het lied; bekentenissen van morele onwaardigheid en literaire onmacht ex parte poetae komen de intensiteit van de lofspreking gewoonlijk nog indirect verhogen. De teksten zijn tot Maria gericht. Compositorisch verhouden deze bestanddelen zich vrijblijvend tot elkaar, zodat zij over elk lied op een andere wijze zijn verdeeld. In het lied dat wij bespreken zijn zij gemakkelijk herkenbaar. Op zichzelf is een dergelijke geleding van een Marialied zeer traditioneel. Aan de hand van het lied over Maria's geboorte, willen wij even nagaan hoe Lucas aan deze traditionele elementen bewust een bepaalde gestalte heeft gegeven.

Het grootste gedeelte van het lied bestaat uit een meditatief-lovende bezinning op het feest (str. 1-10); zoals in de andere feestliederen is het bezongen gebeuren geen aanleiding tot deugdenspiegeling. Dit kan bij de kenner van Lucas' mystieke bundels terecht enige verwondering wekken. Wat de kapucijn in Maria looft is niet in eerste instantie, zoals vele van zijn tijdgenoten, haar deugd maar haar goddelijke uitverkiezing in heilshistorisch perspectief. Hangt deze karakteristiek nauw samen met het feit dat het hier om liederen gaat die alle een feest oproepen waarin een moment van de verlossingsgeschiedenis wordt herdacht, het mag merkwaardig heten dat Lucas, in een tijd waar Maria- en heiligenverering gekenmerkt werden door een heroïsche deugdennavolging, zich nergens uitdrukkelijk in zijn liederen op deze weg begeeft. De liederen van D.B.H. vertonen nooit of slechts in zeer geringe mate de ascetisch-stichtende neigingen van vele zeventiende-eeuwse Mariazangen die dankbaar in de deugdenhofsymboliek gingen putten[(75)]. Concreet is de bezinning van de

(75) Lucas heeft het hoogliedsymbool van *Den Besloten Hof,* dat hij als titel voor zijn reeks Marialiederen koos, dus consequent geïnterpreteerd als een voorstelling van Maria's maagdelijkheid en moederschap; D.B.H. is de plaats die God zich als woning uitkoos. Daarnaast was nog een andere interpretatie zeer gangbaar: bomen, bloemen en bronnen, kortom de hele tuin is de uitbeelding van Maria's deugden. Beide verklaringen worden vaak samen aangetroffen en kunnen elk bogen op een rijk patristisch verleden. Cfr. Anselm SALZER, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur*, Linz, 1893, blz. 281-284 en 15-16 en J. TIMMERS, *Symboliek en iconografie der christelijke kunst,* Roermond-Maaseik, 1947, nr. 986.

dichter zeer bewust opgezet. In feite richt hij zich, sprekend tot Maria, tot de lezer, met duidelijk lerende bedoelingen. De drie retorische vragen van de tweede strofe en de uitroepen van de derde strofe duiden op parallelle wijze het perspectief aan waarin het lied zich zal ontwikkelen:

2. Wat goedts...voordts-komen?
2. Wat quaedt...van ons ghenomen?
3. alsulcken vreught van quam
3. soo swaeren druck ontnam

Aan het slot van de meditatie wordt deze tweeledige voorstelling als een *inclusio* herhaald:

Ghescheyden wy verr'van Godt saten /
Wy sonder u waren verlaten /
Door u gheboorte Maghet soet
In ons vernadert alle goet (str. 17).

In str. 4-10 wordt de betekenis van de geboorte in een aantal hoofdzakelijk bijbelse beelden uiteengezet. Lucas legt ze in de mond van de afgestorven vromen van het Oud Testament, die in het verschijnen van Maria het aanbreken van de uiteindelijke verlossing herkennen. Deze voorstellingswijze is in de mariale meditatie- en sermoenenliteratuur zeer verbreid(76). Bij Lucas is zij aanleiding tot een cumulatie van een aantal bijbelse symbolen, die tegen de weinig coherente schriftuurlijke symboliek van sommige van zijn tijdgenoten(77), gunstig afsteekt: de dichter beperkt zich tot één bijbels beeld per strofe, terwijl het bovendien meestal gaat om voorstellingen die de bijbel aan de natuur ontleent. Men kan zich niet van de indruk ontdoen dat de schriftuurlijke vaardigheid van de liedschrijver hier niet alleen de aanvoer van de nodige leerrijke *auctoritates* op het oog heeft, die het heilshistorisch perspectief van Maria's geboorte moeten komen onderstrepen, maar dat zij ook een versierende functie bezit: zij is *auctoritas* én *ornatus.* Vooral de keuze van enkele beelden uit het zondvloedverhaal (*Duyfken - Olijf-tacxken - Reghen-booghsken*)(78)

(76) Zij komt o.a. voor in de meditatie over 'de Gheboorte der H. Maghet' van de beroemde predikant en polemist Franciscus Costerus (*Vijftich meditatien van het leven ende lof der Moeder Godts*, Antwerpen, 1590, blz. 42). De jezuïet vermeldt in dit verband Bernardus als zijn bron.

(77) Ik beperk mij tot enkele voorbeelden. In het representatieve *Het prieel der gheestelijcke melodiie* is er een zekere teruggang merkbaar in de opsommingen van epitheta, eretitels en vergelijkingen. Een indrukwekkende reeks bijbeltoepassingen en mariale attributen lezen wij er nog in het lied *Laet ons met lof en sanghen* (ed. 1617, blz. 13). De retoricale traditie van de *Marialoven* klinkt nog duidelijker op uit enkele Mariliederen van *Een nieu devoot geestelyck lietboeck* (1605), door Nicolaes Janssens, lid van de kamer te Roosendaal. Zie ook nog b.v. de densiteit en de disparaatheid van de eretitulatuur bij Salomon Theodotus. *Het paradys der geestelycke ende kerckelycke lof-sanghen* (1631^3, blz. 349, 360-62), Benedictus van Haeften, *Den lust-hof der christelyke leeringhe* (1622, 100, str. 2) en in de aanvangsstrofe van het 50e lied uit *Het geestelijk liedboek uit het Tertiarissenklooster 'Mariengraff' te Garve* (ed. G.Th.M. Verhaak, Zwolle, 1963, dl. II, blz. 85). Een sterk voorbeeld uit het einde van de eeuw is voorhanden op blz. 111-112 van *Het eensaem Tortelduyfken* van Catharina vander Meulen (1694).

(78) Gen, 8, 11; 9, 13. *Duyfken* (A. Salzer, *o.c.*, blz. 516); *Olyftacxken* (id., blz. 177) - symbool van Maria's verzoenende macht, liefde en Godsvertrouwen; *Reghen-booghsken* (id., blz. 79). Bij haar geboorte is Maria het *duyfken* dat uitvliegt en dat met zijn *olyftacxken* van verzoening en liefde de komst van de verlosser a.h.w. zal afdwingen. Zij is de regenboog die het uur van de verlossing aankondigt. De andere allusies zijn eveneens gemakkelijk herkenbaar: *roed van Jes'* (Is. 11, 1), *des levens boom* (Spr., 3, 18; Eccl., 24, 12-17), *t'hooft der slangh* (Gen, 3, 15).

en de *allusio* op de door de Vaders erg geliefde allegorie van de bij (bloemken - bieken)[79], gekoppeld aan het beeld van de lente, passen bij de beloftevolle en vernieuwende betekenis van een geboorte. De diminutiefvorm waarin al deze symbolen voorkomen, is een echo van de niet altijd erg smaakvolle kinderlijkaffectieve en intiem-familiaire klanken waarin het zeventiende-eeuwse Marialied zich graag over de Moeder Gods uitlaat.

In str. 11 (cfr. het tegenstellend en graduele *maer*) wendt de dichter zijn blikken af van de verheugde aartsvaders in het voorgeborchte en luistert naar de lofzangen, die uit de hemel ter ere van de geboren Moedermaagd opklinken (str. 13-15). Deze hemelse deelneming aan de Marialof is in het genre een constante[80]. Bij Lucas speelt zij een voorname rol in de compositorische organisatie van zijn lofliederen: het hoogtepunt van zijn lofprijzing legt de kapucijn steeds in de mond van de hemelingen, die vol bewondering Gods werken in Maria aanschouwen. Op deze wijze ontstaat niet alleen een loflied binnen het loflied, maar verkrijgt de Mariahulde, waaraan de hemel deelneemt, a.h.w. een kosmisch karakter. Het feit dat dit motief in deze feestliederen een compositorische constante is geworden reveleert o.i. een interessante trek van Lucas' Mariadevotie: zij sluit hierin aan bij de hymnische, pathetisch-hyperbolisch geformuleerde, barokke verheffingsdrang van de contrareformatorische Mariavereniging. In het lied over de geboorte verschijnt de ‘hemelse’ lofzang daarenboven als een soort culminerende tegenzang: de hemel zelf begeleidt de loftuiging van de limbus. Gewoonlijk weerspiegelt dit gedeelte uit Lucas' feestliederen het duidelijkst de traditie: de min of meer compacte *enumeratio* van allerhande eretitels herinnert er duidelijk aan sommige Latijnse Mariahymnen en aan de retoricale Marialoven[81]. Weer in tegenstelling tot een aantal van zijn tijdgenoten onderscheidt Lucas' lied zich hier door zijn relatieve soberheid. De densiteit van de symbolische eretitulatuur ligt er aan de lage kant: in de zeven lange feestliederen - zij tellen gemiddeld vijftien strofen - noteerden wij slechts een honderdtal titels, de dubbelvormen meergerekend[82]. Het feit dat zij werden gedicht in verband met een bepaald Mariafeest, impliceert reeds een zekere thematische gerichtheid, die over het algemeen in de andere liedboeken ver is te zoeken. Zo behoren in het geboortelied de symbolische eretitels alle tot hetzelfde betekenisveld: elk zinnebeeld verwijst er naar het tempelgebouw, waarvan Maria als ‘woning’ van de God-mens, de

(79) Een christologische interpretatie van de *bij*, ook elders een geliefd Christussymbool, lijkt aangewezen.

(80) Voorbeelden daarvan vindt men in elk liedboek. Ook in de liturgie en de patristische sermoenenliteratuur is deze voorstelling schering en inslag. In verband met Maria's geboorte verwijs ik nog naar een zeer verspreide legende uit Jacobus a Voragine over het ontstaan van het feest: een vroom man zou op 8 september steeds engelengezang gehoord hebben; God openbaarde hem dat de reden daarvan de geboorte van Maria was. Naar aanleiding van het verhaal van de man, stelde de paus dan het feest in (Cfr. St. BEISSEL, *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert*, Freiburg i.B., 1910, blz. 55-56).

(81) Vgl. J. TIMMERS, *o.c.*, nr. 1039. Over de Marialoven: A. van ELSLANDER, *De Mariaverering bij de Rederijkers* in *Jaarboek v. de Fonteine*, Antwerpen, 1945, vooral blz. 65-74.

(82) Niet-symbolische maar dogmatische titels als *Maeght* en *Moeder* werden niet meegeteld.

subliemste realisatie is[83]. Minder doordacht blijkt daarentegen de lof van de hemelingen in het lied op Maria's *Hemel-vaert*[84].

Het smeekgebed in de laatste strofe(n) ontbreekt nooit en zoals in vele zeventiende-eeuwse liederen duikt in deze functie nog geregeld de *Prince-strofe* als retoricaal stilisticon op[85]. Toevallig ontbreekt deze traditionele formule in het lied dat wij behandelen, zoals trouwens ook het motief van de ontoereikendheid van de lovende dichter. Waar dit laatste wel voorkomt[86], valt de reden van de dichterlijke onmacht niet zozeer te zoeken in de zondigheid van de zanger, maar in de verhevenheid van Maria.

In vergelijking met de gelijkaardige liederen van tijdgenoten vertonen de mariale feestzangen van de kapucijn een positieve balans. Dragen hiertoe vooral bij: de betrekkelijke soberheid en de gerichtheid in de aanwending van de traditionele loftitulatuur, de systematische doorvoering van een enigszins dramatische opstelling, waardoor de bovenaards geworden lof sterk wordt geïntensifieerd en de afwezigheid van de lerende deugdenspiegeling. De ludisch-verfijnde vormgeving en de kinderlijk zuivere devotie van de Harduijn en de subtiele gemoedsinleving van Bolognino moet men in de meestal holle

(83) Meer gegevens over deze voorafbeeldingen uit het O. Testament vindt men bij A. Salzer, *o.c.*, blz. 472 (*Arck*), 81 (*Autaer*), 88 (*kandelaer*), 28 en 541 (*Poorte*). De drievoudige herhaling van *gulden* is eveneens symbolisch. Het epitheton is voor de symbolen *autaer* (Ex., 25, 24; 30, 3; 37, 11, 26-28; Lev. 24, -; 1 Kon., 6, 20) en *kandelaer* (Ex., 25, 31; Lev. 24, 4; Zach. 4, 2) reeds in de bijbel aanwezig. Voor de *Poorte* is in de Schrift de bepaling *gulden* niet voorhanden. Wel duikt de combinatie *gulden poorte* geregeld op de in mariale literatuur (Salzer, *o.c.*, 25, 27, 30, 34, 541, r. 21). De *Porta caeli* als mariaal symbool berust op Gen. 28, 17. De voorstelling treedt op in verschillende bekende Mariahymnen (Timmers, *o.c.*, 1036, 1037, 1050, 1057), de litanieën en de bekende *Laudes Marianae* (id., nr. 1067). De Ezechiël-teksten (vooral 44, 1-2) over de oosterpoort komen minder in aanmerking daar de aandacht er vooral gaat naar het epitheton *gesloten*, wat de tekst laat wijzen op Maria's maagdelijkheid. Een andere bijbeltekst die aanleiding tot het symbool is geweest, leest men in Ps. 23,7 (Timmers, *o.c.*, nr. 983). Vgl. nog de *Legenda aurea*, c. 131, Ludolf van Sachsen, *De vita J. Christi*, I. 1, c. 2 en 3 en Bonaventura, *Medit. vitae Christi*, c. 3.

(84) 6/187, str. 9 en 10:

Elck sprack en riep lof hoogh verheven /
Lof alder-klaersten Sonne-strael /
Lof Arcke schoon van 't eeuwigh leven!
Lof ons blyschap altemael /
Lof schoone Bruyt der hooghste minne!
Lof hemelrijcksche Coninghinne!
Lof lampe klaer / lof speel-hof blijde!
Lof Paradys soet boven maet /
Lof duysentmael ghebenedijde!
Die lof-sanck al te boven gaet:
Lof tempel Godts / lof Tabernakel /
Lof alder-meeste Godts mirakel!

Naast het tot vervelens toe herhaalde *Princesse* en *Coninghinne* behoren de meeste Mariatitels van Lucas tot het gemeengoed, verspreid in de toen gangbare litanieën (Cfr. Fr. Costerus, *Cabinet der ghebeden*, Antwerpen, 1607, blz. 525-534; vgl. Hildebrand, VIII, blz. 749 en F.L., VIII, (1925), blz. 114 en 164-165).

(85) 1/169, 5/184, 6/187, 8/193. Voorbeelden in het *Prieel* op blz. 22 en 36 (ed. 1617).

(86) Voor de feestliederen in de 14e strofe van het loflied op de *Presentatie* (3/175) en in de 3e van het lied *op de H. Boodtschapdagh* (4/178).

frasering van Lucas' Marialied daarentegen niet gaan zoeken[87]. Negatief is de langdradigheid en de breedsprakerigheid van Lucas' anaforistische en amplifiërende stijl. Het lied dat voor ons ligt, vertoont daarenboven gezongen enkele storende gebreken. De muziek van Tiburtius waarnaar Lucas zijn teksten in 1639 uiteraard kon richten, voorziet in elke strofe het herhalen van de laatste twee versregels. De dichter heeft zulks blijkbaar uit het oog verloren, waar de omwille van het rijm gewrongen zinsconstructie van str. 11 tot de zinloze herhaling leidt van:

> Daer allen ons gheluck aen lagh /
> Hoe stont dat hemelrijck en sagh?

Enjambementen als in str. 5 (vv. 1-2) en 10 (vv. 3-4) verliezen bovendien grotendeels hun effect bij een gezongen voordracht.

Besluit.

Spijt hun fragmentarisch en suggestief karakter komen de bovenstaande ontledingen de zienswijze van de literair-historici, die zich met het oeuvre van de kapucijn hebben ingelaten, niet alleen bevestigen maar zelfs hier en daar aanvullen. Het technisch raffinement, dat Marnix Gijsen, beslist niet zonder zonder enige overdrijving, aan de dichter toeschreef, wordt tot op zekere hoogte bevestigd door de vrij intense artistieke bewustheid waarmee de liederen zijn geschreven. Lucas' bewuste esthetische inzet manifesteert zich op drie punten:

1) de uitdrukkelijke aanwending van de retorische apparatuur, die zelden nalaat de paradoxale gegevens van de mystieke ervaringswereld stilistisch uit te buiten.
2) de vaak scrupuleuze onaangepaste navolging van het wijsmodel, waarbij graag de densiteit van de rijmklanken wordt opgedreven; poëtische kwaliteit lijkt voor Lucas wel eens met de kwantiteit van de rijmen samen te vallen.
3) de opbouw van de liederen, die soms verzorgder en doorwrochter is dan op het eerste gezicht lijkt. Al is deze opbouw gewoonlijk didactisch gemotiveerd, in enkele gevallen is hij verrassend geadopteerd aan het karakter van de boodschap van het gedicht. In dit opzicht althans, zou ik de aan Lucas' liedkunst vaak toegeschreven discrepantie tussen inhoud en vorm niet graag veralgemeend zien.

Met dit laatste punt wil ik de authenticiteit van enkele van Lucas' liederen memoreren (bvb. teksten A en D): de literaire vormgeving vloeit er organisch

(87) Aan de Harduijn herinnert wel een strofe uit het lied op de eerste blijdschap:

> U lipkens tuckten aen sijn wanghen /
> U gaf hy sijnen minne-kus;
> Aen uwe borst moeght ghy hem hanghen
> Die u verheven had aldus
> Reyn Maeght wat over-groot voordeel
> Was op u borste dat juweel (7/190, str. 10).

voort uit de aard van de mystieke ervaring zelf; gedicht en mystieke belijdenis vullen er op een zeldzame wijze mekaar aan. Hiermee zijn wij van de vaststelling van de bewustheid van Lucas' dichterschap naar een appreciatie van dit dichterschap overgestapt. Zoals gezegd, komt globaal de thematische en terminologische doorlichting van de liedboeken het geldende oordeel van de literatuurhistorie niet wijzigen. Waar dit wel het geval is, geschiedt zulks vaak in het voordeel van de dichter. Het schaarse tekstmateriaal, dat wij bij deze proeve van lectuur hebben aangewend, moge dan toch ergens illustreren dat Lucas' wijdlopigheid niet altijd holle en vermoeiende breedsprakigheid is en zijn gewrongen vers niet steeds hulpeloos gestamel. Het is immers de vraag of deze ‘gebreken’ niet inherent zijn aan de authenticiteit van het mystieke taalgebruik. Andere dichters uit een andere periode of uit een andere omgeving dan Lucas, hebben de onmacht van het mystieke woord literair veel beter opgevangen. Binnen de context van de vaak onderschatte geestelijke liedkunst der Zuidnederlandse Contrareformatie klinken de bundels van de kapucijn op als een bevreemdend geluid: door hun diepzinnige, mystieke inhoud onderscheiden ze zich van het populaire karakter van de andere devote liedboeken, waarboven zij anderzijds, mede door hun gebrek aan vormkracht, slechts zelden uitstijgen.

Algemeen besluit

Wilden wij, bij wijze van besluit, de mystieke lyriek van Lucas van Mechelen omschrijven met het soort formules waarin bvb. Juan de la Cruz de mysticus van het Niets heet, dan zouden wij het werk van de kapucijn bezwaarlijk anders kunnen noemen dan een mystiek van het sterven.

Daarmee zou natuurlijk niet alles gezegd zijn. Dergelijke formules moet men immers zeer voorzichtig hanteren. Zij leiden snel tot een definitievorming, waarmee de literatuurstudie vaak slecht gediend is. Bovendien vergen zij steeds een relativerende toelichting, zodat men terecht hun geldigheid en hun bestaansreden kan betwijfelen.

De bescheiden resultaten van deze studie laten ons toe de bewuste omschrijving als volgt toe te lichten en te verantwoorden.

Het thema van de *Requiem*, of van het sterven dat uiteindelijk leven is, is bij Lucas de krachtbron die het g e h e l e complex van de mystieke voortgang in al zijn voegen bepaalt. Niet alleen het ascetisch moment, dat de Godsontmoeting voorbereidt, wordt als een sterven voorgesteld, maar ook in de vervoerde verrukking en de diepste stilte van mystieke begenadiging blijkt het gestorvenzijn, het gelukkig ontledigd-zijn in God, de ervaringsdominant: als bekroning van de *vita mystica* vallen het lichamelijk verscheiden en het hoogtepunt van de mystieke *excessus* samen. Het kernstuk van Lucas' mystiek is het grondig besef dat aan het begin en aan het eindpunt van de onthechting steeds de verheugenis staat van een altijd dieper en intenser wordende Godsontmoeting. In het sterven ligt het geluk. Sterven is God ontmoeten en uiteindelijk met Hem verenigd worden.

Het is duidelijk dat deze thematiek het kader van de ascetische ‘zelf-versterving’ volkomen overstijgt. Is de intensiteit, waarmee Lucas deze zelf-versterving als de weg naar de voltooiing van de Godsontmoeting aanwijst, een getuigenis van de toenemende ascetisering die de post-tridentijnse vroomheidsliteratuur in onze gewesten kenmerkt, de uiteindelijke betekenis van het sterven ligt in zijn mystieke momenten. Daarom ook is het zelveloos-worden altijd een verblijding, een blijde Requiem, en is de inspanning hard, dan ook nog wordt ze tot een Alleluia.

Hierbij kunnen twee bedenkingen worden gemaakt. Men zou de omschrijving van Lucas' mystiek als een mystiek van het sterven periferisch kunnen noemen, omdat de conplementariteit van zelfverlies en leven, van sterven en verrijzen (Mt. 16, 25), in de geestelijke literatuur de dynamische wezenstrek is van e l k e weg naar God en derhalve het stramien vormt voor e l k e beschrijving van en belijdenis over deze weg. Het behoort echter tot het meest eigene van Lucas' liederen dat zij, in weerwil van de nadruk op dit sterven gelegd, de gehele mystieke opgang, in al zijn aspecten, vanuit deze complementariteit gaan belichten. Het mystieke begrippen- en beeldengoed wordt door hem steeds weer in de zin van het sterven omgebogen. Op deze wijze wordt niet alleen elke deugd een illustratie van wat wij zo vaak de wet van het sterven hebben

genoemd, maar worden bekende lemmata uit de mystieke literatuur als vernieting, afgescheidenheid, armoede, vereniging, verlorenheid, opgetogenheid, ontgeesting en dergelijke meer, even zovele evocaties, ofwel van de ascetische, ofwel van de typisch mystieke momenten van de in God uitmondende zelfontlediging. Zij verschijnen alle in min of meerdere mate als een modus van het sterven. Dit heeft o.m. voor gevolg dat deze termen en begrippen, in vergelijking met het meer technisch taalgebruik van de middeleeuwse Rijnlandse en Nederlandse mystiek, onderling vaak moeilijk differentiëerbaar zijn. De bundels van Lucas kunnen derhalve, met enige kans op veralgemening, als een *vrij unisone allegorisering* van het mystieke leven in het teken van het 'sterven' worden beschouwd.

De tweede bedenking geldt de existentiële authenticicteit die deze complementariteit in Lucas' liederen al dan niet zou bezitten. De vraag rijst inderdaad of de bewuste thematische continuïteit wel de weerklank is van een authentiek religieuze grondervaring, die de gehele mystieke opgang in het teken van het sterven plaatst. M.a.w. openbaart de thematiek van het sterven voldoende de diepste eigenheid van Lucas' mystiek dichterschap, of behoort zij meer tot de didactisch-allegorische apparatuur van de bundels? Het valt immers op dat de kapucijn o.m. nalaat aan de aspecten van de mystieke opgang, die wij in de Tauleriaanse en Juanistische beeldentaal 'nachtelijk' noemen, enig reliëf te verlenen. Het is de vraag of men aan de hand van dergelijke omissies de mystieke authenticiteit van Lucas' grondthemathiek in twijfel kan trekken. Onloochenbaar illustreert het werk van de kapucijn de verhoogde inbreng van een didactisch-apostolische bekommernis. De dienende zieleleider uit Mechelen is er vooral op uit over de noodzakelijke last van de evangelische wereld- en zelfverzaking de aanlokkelijke glans van een liefdeservaring te leggen, die ten volle openbloeit in de mystieke eenwording. Dit proselitisme heeft de lyrische directheid van de liederen zonder twijfel aangetast, maar betekent geenszins dat de grondwet van het sterven niet de ervaringskrachtlijn van Lucas' mystiek zou zijn.

De thematische eenheid en continuïteit in Lucas' werk blijkt evenwel niet altijd en overal even zichtbaar. Daarvoor is de opbouw van de bundels, spijt hun allegorisch karakter, te weinig strak en is de confrontatie van de bescheiden en eclectisch georiënteerde mystieke dichter met de rijkdom en de variatie van de traditie, waaraan hij put, te ongelijk. Meteen zijn wij beland bij het vraagstuk van Lucas' bronnen. Wij recapituleren even de gegevens die bij onze thematische en terminologische analyse van de liederen - een eigenlijke bronnenstudie hebben wij om redenen die wij in de verantwoording hebben uiteengezet, niet ondernomen - op dit punt aan het licht zijn gekomen.

De mystiek van de bundels past uitstekend in het kader van wat wij werkhypothetisch de Zuidnederlandse kapucijnse school hebben genoemd. Joannes Evangelista's *vier puncten* liggen direct aan de basis van Lucas' onthechtingsleer, terwijl wij ook de oefening van de Bosschenaar over het *aenhanghen ende aencleven van Godt* duidelijk in de liederen herkennen. Belangrijke elementen uit Canfeld, zoals de evaluatie van het menselijk lijden, blijken bovendien langs het *Ryck Godts* in Lucas' bundels hun weg te hebben

gevonden. Alhoewel minder tekstueel nawijsbaar, is ook de verwantschap met Zachmoorter en zelfs met een kleiner geschrift als het *Geestelijc pepelken* van Marcellianus van Brugge voelbaar. Bij deze namen dient natuurlijk onmiddellijk die van Benedictus van Canfeld gevoegd te worden. De *Règle de perfection* heeft als geen ander boek het uitzicht van de kapucijnse vroomheid in onze gewesten bepaald. Voelen weinig auteurs ervoor om in dit verband het woord ‘school’ of ‘spiritualiteit’ te gebruiken, het bleek al snel dat de werkhypothetische hantering van het begrip tot resultaten voerde; het komt mij voor dat men in deze context meer oog moet hebben voor gemeenschappelijke accenten en belangstellingskernen, dan voor de oorspronkelijkheid in doctrine en formulering. Vanuit het strikte standpunt van de originaliteit zijn zowel Lucas als de andere kapucijnse auteurs inderdaad weinig innoverend. Zij bleven trouw - en in deze waardering zijn zij in hun tijd beslist niet conservatief! - aan het mystieke erfgoed van de middeleeuwen, i.c. de Rijnlandse en Nederlandse school. Lucas' werk vertoont op dit punt zeer duidelijke banden met de ps. Tauleriaanse *Institutiones* en de *Naer-volghinghe des armen leven christi*, geschriften die precies in het toenmalig kapucijnenmilieu zeer geliefd waren. Hetzelfde geldt voor de *Spieghel* van Herp, Ruusbroec en de sermoenenverzameling van Tauler.

Niet zo direct vatbaar en minder diepgaand wellicht, maar vrij merkwaardig, omdat zij in het werk van de Mechelse kapucijn m.i. uitgesprokener naarvoren treedt dan in het oeuvre van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, die men ten onrechte de Nederlandse Jan van het Kruis heeft genoemd, is de invloed van de Spaanse mystiek, inzonderheid van Juan de la Cruz. Ik memoreer hierbij de structuur van Lucas' onthechtingsleer in Cl. en mijn - zeker voor discussie vatbare - interpretatie van de slotliederen van Bl. R.

Veel belangrijker echter dan de vaststelling van Lucas' afhankelijkheid is de analyse van de wijze waarop deze beïnvloeding is verlopen. Zij leidt ons a.h.w. binnen in het ontstaan en de bestaanswijze van de bundels en laat ons bovendien toe het eclectisch karakter van Lucas' mystieke liedkunst op verschillende punten te nuanceren.

Eerst en vooral dient men een onderscheid te maken tussen de literaire ontlening en de overneming van bepaalde leerstellingen. Bij Lucas stelt men geregeld vast dat de literaire bron - zij was voor de niet-theoloog die deze studie heeft geschreven uiteraard het gemakkelijkst herkenbaar - niet altijd aanleiding is tot een doctrinaire overeenstemming tussen bron en ontlener. M.a.w. de literaire ontlening gaat vaak gepaard met een nieuwe zingeving. Daarom ook is de vaststelling van zulke formele overeenkomsten voor de interpretatie van een werk nooit waardeloos; zij legt vaak het denken van een auteur op zijn cruciaalste momenten bloot. Ik herinner hierbij o.a. aan de wijze, waarop Lucas de structuur van de canfeldiaanse vernietingsleer verder opsplitst, de richting die de behandeling van de *vier puncten* vanaf het derde punt inslaat, en de betekenis die het 35e hoofdstuk van de *Institutiones* voor het uitzicht en het karakter van Lucas' armoedeleer verkrijgt. De factoren, die dergelijke grote of kleine koerswendingen hebben veroorzaakt, verschillen van geval tot geval. Anderzijds is de doctrinaire beïnvloeding zeer goed denkbaar

zonder dat hierbij een min of meer tekstuele overname van de bron is geschied, of speelt de ontmoeting tussen twee auteurs zich af op het vage terrein van een tot gemeengoed geworden vocabularium. In zulke gevallen is boven de methode van de concrete tekstvergelijking een werkwijze verkieslijk, die de contextuele benadering van het mystieke taal- en beeldgebruik met de studie van de geschiedenis, die analoge of gelijke termen hebben doorgemaakt, ter hulp komt. Zo immers komen zowel de doctrinaire als de literaire eigenheid van een werk het best aan het licht, zonder dat aan een vaak uitzichtloze bronnenjacht veel energie dient te worden verspild. Het is deze methode die wij ter aanvulling van de onmiddellijke contextstudie bij de interpretatie van Lucas' liederen hebben gebruikt: de formele bronnen van deze liedteksten zijn slechts zelden, maar dan vrij gemakkelijk herkenbaar.

Uit een dergelijke analyse en confrontatie vallen voor de literair-historische situering van Lucas' oeuvre enkele duidelijke constanten te distilleren. Men verlieze nooit uit het oog dat Lucas' mystiek taalgebruik in een andere context verschijnt dan dat van de Rijnlandse en Nederlandse traditie, waarbij het globaal aansluit. De accenten liggen anders. De behandelde themata verhouden zich onderling op een andere manier. Het trinitarisch denkraam valt geheel weg. De speculatieve doorgronding van de ervaring wijkt er voor een affectieve onthechtingsmystiek, die slechts zelden een ontologische probleemstelling kent. Het psychologisch mensbeeld wordt in de desbetreffende termen wel eens losgemaakt van zijn exemplaristische grondslagen. In de terminologie van de wezenheid ontmoeten wij onverwachte tegenstellingen, waarbij de Herpiaansontologische zingeving wordt vermengd met een meer psychologische interpretatie, die in de wezenheid de uitdrukking legt van de specifiek mystieke Godsrelatie. Dit alles geschiedt bovendien in een klimaat van modieus en derhalve niet meer zo nauwlettend woordgebruik. Andere facetten van het mystieke leven krijgen daarentegen een intensere belangstelling. Het probleem van de verhouding tussen actie en contemplatie, dat inherent is aan een streng doorgevoerde onthechtingsmystiek, verkrijgt een bijzondere betekenis. Gebeurt zulks niet even uitvoerig en nadrukkelijk als in het *Ryck Godts,* waarmee Lucas klaarblijkelijk de belangstelling voor deze kwestie deelt, het valt op hoe een centraal thema als de afgescheidenheid in bepaalde liederen in het teken van deze relatie een bijzondere rol krijgt toebedeeld en dan nog op een wijze die, terminologisch althans, duidelijk van Joannes Evangelista's benadering valt te onderscheiden. De uitzonderlijke kans tot uitdieping van dit thema die Canfelds vernietingsleer in dit opzicht bood, wordt nochtans in Bl. R. niet gegrepen, kennelijk omdat Lucas de *werckelijcke vernietinghe* van de *Reghel* niet heel duidelijk heeft gevat of niet duidelijk genoeg bevond. Daartegenover blijft het merkwaardig hoe mystiek Lucas de vernieting onder de invloed van dezelfde Canfeld in een tijdperk van ascetiserende vervlakking evalueert.

Hoe dient het ingewikkeld kluwen van Lucas' mystieke spreken uiteindelijk te worden beoordeeld?

Onbetwistbaar is ongetwijfeld de termontwaarding. Zij manifesteert zich deels als een ombuiging van de termen in de richting van de ascetische moralisatie, deels als gevoelshyperboliek, die b.v. de gewone slaap van de

deugdenbeoefenende ziel als *slaep der minnen* vol *liefden onghedur'* gaat bestempelen en het vreugde- en geluksgevoel, dat de vrome bij de oefening van de pure liefde ervaart, in de termen van de *raptus* beschrijft. Kan de ascetisering en het hyperbolisch termengebruik van Lucas als een tijdsverschijnsel worden geïnterpreteerd, waarin de mystiek van de liederen uiteindelijk maar een schakel is, het komt mij voor dat de thematische continuïteit van de bundels, die het mystieke leven vooral als een sterven voorstelt, mede de tendens tot ascetisering in de hand heeft gewerkt. Anderzijds is dezelfde continuïteit er wellicht de oorzaak van dat Lucas, in tegenstelling tot zijn kapucijnse confraters, het overschrijden van de beschouwing der *passio* nog in de taal van de inlandse traditie durft formuleren.

Het zal de lezer niet ontgaan zijn dat wij met het begrip 'ontwaarding' voorzichtiger zijn omgesprongen dan Lucas het blijkbaar met enkele gevestigde mystieke termen heeft gedaan. Bij nader toezien was het taalgebruik van de kapucijn soms meer verantwoord dan op het eerste gezicht leek. Het pleit voor de dichter dat zulks gewoonlijk samenvalt met de hoofdmomenten van zijn mystiek getuigenis: de vernieting, de afgescheidenheid, de intrede in het *Paleys der Liefden Godts.* Specifiek doctrinaire voorzichtigheid openbaart zich bovendien bij de hantering van de terminologie van het wezen (➛ pantheïsme) en het begrip van de ledigheid (➛ quiëtisme - dit laatste in een duidelijk Ruusbroeckiaanse formulering). Overigens leidt het inzicht in de specifiek literaire technieken van de dichter en het begrip voor het *poëtisch statuut* van de liederen (cfr. o.m. de vertikaal lyrische uitwerking van de horizontale didactische opbouw van de allegorie) tot een milder oordeel. Strenger moeten wij evenwel zijn voor de terminologische verwarring die het gevolg is van een kortsluiting in de allegorie. Hier faalt niet enkel de auteur van een liedboek met bescheiden maar onloochenbare literaire pretenties. Tot termeninflatie en holle frasering leidt ongetwijfeld nog de neiging van de dichter om de bekende paradoxen van de mystieke ervaring haast bij elke gelegenheid literair uit te buiten. Ten slotte wil ik nog even in herinnering brengen het gebrek aan betekenisstabiliteit van vele mystieke termen en uitdrukkingen binnen dezelfde bundel; bij Lucas wijst zulks immers niet altijd naar een dynamische termenbehandeling en het z.g. recurrentieverschijnsel, maar onthult onmiskenbaar het eclectisch karakter van zijn composities. Daarentegen wegen de continuïteit van het grondthema en de organisatie van de allegorieën soms slechts bezwaarlijk op.

Nogal luidruchtig verklaarde de anders zo bescheiden Lucas in de *Voor-reden* van Bl. R.:

> Die maniere van spreken, is in dichte met alderhande verscheydentheydt vermaeckt. Den styl claer ende vloedich, die termynen volghens den eysch van die materie.

Deze studie moge duidelijk aangetoond hebben in hoever de kapucijn in zijn opzet is geslaagd. Hij bracht ons een mystiek dichtwerk vol hoogten en laagten, dat op een boeiende en leerrijke wijze aantoont hoe de vaderlandse mystiek in de eerste helft van de zeventiende eeuw door de kapucijnen nieuw leven werd ingeblazen; deze mystiek weerklinkt er in nieuwe toonaarden, waarbij zij wellicht veel van haar diepgang en literaire vormkracht heeft ingeboet, maar zij

blijft om haar oprechtheid en bezieling nog steeds het beluisteren waard. Aan het slot van deze studie willen wij ons daarom de kreupele verzen eigen maken, waarmee de dichter zijn Bl. R. heeft aangevangen:

> Elck een weet synen treck' / elck peyst op die hy mint/
> Elck heeft een eynd' waerom dat hy sijn werck begint (*Eechen-dicht*).

Leuven, juni 1974.

Lijst der bronnen en geraadpleegde werken.

A. Bronnen.

Voor de werken van Lucas verwijzen wij naar de drukbeschrijvingen (vol. I). Uiteraard vermelden wij in onderstaande lijst de edities die wij hebben gebruikt. In enkele gevallen raadpleegden wij uitgaven die pas na de dood van Lucas verschenen. Zulks geschiedde enkel omdat oudere edities niet of minder gemakkelijk bereikbaar waren en nadat was gebleken dat de jongere drukken slechts op het gebied van de spelling van de oudere verschilden. Dit geldt voor de Canfeld-vertaling, *Het Ryck Godts inder zielen* van Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch en de Tauler-drukken.

ALEXIUS van BRUSSEL, *Schala anagogica / in qua, quicquid univer / sa vitae internae exercitia / (etiam spiritualissima) / attinet, ordine quo me / lius fieri potuit suc / cinte describitur / universa ex prec / ipuis spirituali / bus authoribus / ad Dei gloriam / et maiorem com / moditatem / in unum collecta,* (Gent, U.B., Hs., nr. 268).

BELLINZAGA I., *Den / Kortsten wech / tot de hoochste Volmaecktheydt. / Inhoudende een cort begrijp vande / Christelijcke volmaecktheydt, vol / alderley schoone, hooghe, ende / Geestelijcke leeringen. / Ghemaeckt door eene Heylighe ende / verlichte Maghet van Milanen / in Italien / Ende nu overghesedt, uyt het François / in onse neder-Duytsche tale. / Door / H. Godevaert van Santvoort, / Canoninck van Antwerpen. / T'Antwerpen / By Cornelis Verschueren / inde Cammerstrate in de Rape-* 1624.

BENOÎT de CANFIELD, *Reigle / de / Perfection, / contenant / Un bref et lucide Abrégé de toute la vie / spirituelle reduite a ce seul poinct de / la volonté de Dieu; divisée / en trois parties. /.../ Composée par F. Benoist, Anglois, / de Canfield en Essex, Prédicateur / Capucins, / Augmentée en ceste septiesme édition de sa miraculeuse / conversion, et un sommaire discours de son heureu- / se vie, et mort; plus, une sienne méthode et adres- / se de l'oraison, avec une lettre qu'autrefois il a es- / crit au P. Ange de Joyeuse. /.../ A Paris, chez la veufue Charles Chastellain, / Rue S. Jacques, à la Constance, devant S. Yves, /* 1622.

BENEDICTUS van CANFELD, *Den / Reghel / der / Volmaecktheyt, / Inhoudende een kort begrijp van het ghe / heel gheestelijck leven; besloten in dit / punt alleen van den wille Godts / ghedeelt in dry deelen: /.../ Ghemaeckt in 't Enghels ende François door den / Eerw. P. Benedictus van Engelant, uyt /Canfeld in Essexia / Predicant Capucin. / Daer na door het bevel vanden Eerw. P. Hieron. / van Castro Feretto, Generael der selfder / Oorden in het Latijn ghedruckt. / Daer-en-boven oock noch in de Italiaen-sche sprake gheprint / ende nu in onse / Nederlandtsche taele over-gheset. / Den vierden druck, / Van nieus oversien ende verbetert.../ T'Antwerpen, / By Aernout van Brakel / op de Wyngaert / brugh / inde Wijngaert-poort. Anno* 1659.

BERNARDUS, *De diligendo Deo,* P.L. 182, 973-1000.

BERNARDUS, *Sermones in Cantica Canticorum,* P.L. 183, 786-1198.

BONAVENTURA, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae...Opera omnia...edita studio et cura PP. Colegii a S. Bonaventura...*, Quaracchi, 1882-1902, 10 dln.

[CHARLES J.], *Het leven / van de seer edele en doorluchtighste / en / H. Begga / Hertoginne van Brabant, / Stighteresse der Beggynen. / Met / een cort begryp van de Levens der*

Salige, / Godsvruchtige en lofweerdige / beggynthens / der vermaerde en Hoogh-gepresen Beggynhoven, by een vergadert door eenen onbekenden Dienaer Godts. t'Antwerpen, / By de Weduwe van Petrus Jacobs, woonende / inde corte Nieuwstraet, inden witten Leeuw. 1712.
CONSTANTINUS van BARBENÇON, *Les secrets sentiers de l'amour divin, esquels est cachée la vraye sapience céleste et le Royaume de Dieu en nos ames, composés par le P. Constantin de Barbanson* [...]. Nouvelle édition, Parijs, Doornik, Rome, 1932.
De groo- / te EVANGELISCHE PEERLE / vol devote gebeden / godde- / lijcke oeffeningen / ende geeste- / lijcke leeringen / hoe wy dat /hoochste goet (dat Godt is) in onse sielen sullen soecken / ende vinden / ende uyt alle / ons crachten lief heb- / ben ende besitten. / Nu ten lesten oversien ende / verbetert. / Tot Cortryck. / By Peeter Bouvet / ghe- / sworen Boeck-drucker. / Anno / 1626.
GABRIEL van ANTWERPEN, *De Gheestelijcke / Tortelduyve / Singhende met droever stemme inden persoon vande boet / vaerdighe, ziele verscheyden leet-tuyghende / Liedekens: Waer by ghevoeght zijn noch sommige andere vande / Gheboorte, ende Passie Christi, als oock vande / Weerdighe Maghet, ende Moeder Godts / Maria. / Alles ghemaeckt ende ghedicht door B. Gabriel van Antwerpen / Priester Capucin, ende op maet-sanck ghestelt door eenen / anderen Priester der selver Ordre. / t' Antwerpen, / By de Erf. ghenaemen van Peeter Phalesius / Anno* 1648.
Geestelycke / Oeffeninge / voor de / Novitien / Ofte beginnende Religieusen, die van / Godt geroepen zyn tot de Religie / van de Eerw: / P.P. Capucinen / om in korten tydt van werelts, en gee / stelijck, en innigh mensch te worden. / Waer by gevoeght is een / Oeffeninghe / van thien daghen, /.../ In 't licht gegeven door F.A.V.T. Priester / Met gebodt van syne overste / Capucinen. / Tot Loven, / By Guiliam Stryckwant / in de / Gulde Lampe. 1718.
GRACIAN Gerónimo, *Diez lamentaciones del miserable estado de los ateistas de nuestros tiempos ordenadas por Fr. Gerónimo Gracian de la Madre de Dios. Estudio preliminar por el P. Otger Steggink O. Carm.*, (Collección Civitas), Madrid, 1959.

HADEWIJCH, *Mengeldichten*, opnieuw uitgegeven door Dr. J. Van Mierlo S.J., (Leuvense Studiën en Tekstuitgaven), Antwerpen, Brussel, Gent, Leuven, 1952.
HADEWIJCH, *Strofische Gedichten.* Middelnederlandse tekst en moderne bewerking, met een inleiding door E. Rombauts en N. De Paepe, (Klassieken uit de Nederl. Letterk., nr. 12), Zwolle, 1961.
HERP Hendrik, *Theologiae mysticae / D. Henrici Harphii / Theologi eruditiss. / Ordinis Minorum / Ac rerum divinarum contemplatoris eximij / Libri tres, nunc denuo studio multo attentiori, quem hactenus / umquam plurium Theologorum opera / castigati et correcti. / Addita Introductione ad doctrinam secundi libri admodum necessa / ria, Per R.P. Fratrem Petrum paulum Philippium Ordinis / Praedicatorum S. Theologiae Doctorem.../ Romae, Apud Bibliopolas Socios.* / 1586.
HERP Hendrik, *Spieghel der Volcomenheit.* Opnieuw uitgegeven door P. Lucidius Verschueren O.F.M., (Studiën en Tekstuitgaven van O.G.E., I), Antwerpen, 1931, II dln.
JOANNES EVANGELISTA van 's-HERTOGENBOSCH, *Het / Eeuwigh Leven. / Qui manducat meam Carnem, et / bibit meum Sanguinem, habet / Vitam Aeternam, Joann. 6. / Verdeelt in twee Deelen.../ Ghemaeckt door den Eerw. P.F.I.*

Evangelista van 's Hertogenbosch, Meester van / Novitien, ende Definiteur van d'Or / dre der Capucinen inde Neder / landtsche duytsche Provincie. / den tweeden druck. / Tot Loven, / By Bernardin Maes, Boeckdrucker in 't / groen Cruys, met Privilegie 1645.

JOANNES EVANGELISTA van 's-HERTOGENBOSCH, *Het / Ryck Godts / inder Zielen. / of / binnen U-lieden. / Ontdeckt ende ghetoont door klaere / redenen / ghemeyne gelijckenissen / ende seeckere / teeckenen / leerende aen de Godtsoeckende Ziel / hoe / sy 't selfde naer een Geestelijcke doot in haer vin / den / gestadelijck besitten / ende genie= / ten sal / volgens de woorden Christi.../ Ghemaeckt door den Eerw. P.F. Joannes / evangelista van 's-Hertogen-bosch, Guardiaen / ende Meester der Novitien binnen Loven.../ Tot Antwerpen, / voor Joachim van Metelen, in de vier Evangelisten / Anno* 1659.

JOANNES EVANGELISTA van 's-HERTOGENBOSCH, R.P. *Joannis Evangelistae / Capucini Silvaeducensis Deffinitoris quondam / Guardiani Lovaniensis, Divisio Animae ac Spiritus, / sive / Anagogicus Sponsae ad Osculum Sponsi. / Per amoris scalas ascensus / Libellus omnibus verae Theologiae mysticae studiosus perquam utilis* / in: *Liberti / Fromondi / Commentaria / in / Sacram Scripturam. /...Rothomagi* /.../ 1709.

JOANNES EVANGELISTA van 's-HERTOGENBOSCH, *Divisio animae et spiritus. Scheiding van ziel en geest. Ingeleid en vertaald door P. Paschasius van Meerveldhoven, o.f.m. cap.,* z.p., 1965, (machineschrift).

JUAN de la CRUZ, *Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia, Editadas y anotadas por el F. Silverio de Santa Teresa O.C.D.,* Burgos, 1929-1931, V dln.

JOANNES van het KRUIS, *Volledige werken. Uit het Spaans vertaald volgens de laatste kritische uitgave van Simeon O.C.D. en van inleidingen voorzien door Joannes a Cruce Peters O.C.D. en J.A.J. Jacobs. Met medewerking van Amatus de Sutter, Romaeus Leuven en een moniale van de orde der ongeschoeide karmelieten,* Hilversum, Antwerpen, 1963.

[JORDAENS Willem], *Den / Grondt-steen / der / Volmaecktheyt. / Inhoudende de maniere om door een / Gheestelijcke doodt ons selfs / te / komen tot een Goddelijck / leven in Christo. / Gemaeckt Door den seer verlichten Heer, Meester / Gerardus de Groote van Deventer, die gheleeft heeft in 't Iaer 1350, / Nu eerst in 'tlicht ghebrocht door eenen Liefhebber der selver / t' Antwerpen, By Hendrick Aertssens / inde Cammerstraet / inde witte Lelie.* 1638. *Met Gratie Privilegie.*

LAURENT de PARIS, *Le / Palais de / l' Amour Divin entre- / Iesus et l' Ame chrestienne / Auquel toute personne tant seculiere / que Religieuse peut voir les Regles / de perfaitement aimer Dieu et / son prochain en cette vie /. Composé par R.P.F. Laurent de Paris. Predicateur Capucin /.../ A Paris / Chez Denys de la Noüe / au nom de Iesus / et / Charles Chastellain, a la Cons / tance devant St. Yves, ruë St. Iaques* 1614.

LEGENDAE S. FRANCISCI ASSISIENSIS...I, in *Analecta franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia....*Tomus X, Quaracchi, 1926-1941.

MALDERUS Joannes, *Reverendissimi Domini / Joannis Malderi / Episcopi / Quondam Antverpiensis Judicium / de ecstasi perpetua, sive partis spiritualis ab animali / abstractione, et id genus anagogicis exercitiis. / Pharus Spiritualis.* / in: *Liberti / Fromondi / Commentaria / in /Sacram Scripturam. /.../ Rothomagi* /.../ 1709.

PULLEN Pelgrum, *Die navolginghe Christi. Ingeleid en toegelicht door Prof. Dr. A. Van Elslander,* (K.V.A., Reeks III, nr. 36), Gent, 1958. (Zie ook B., bij L. REYPENS).

Den REGHEL / ende / Het Testament / Onses Heyligen Vaders / Francisci: Met eenighe andere schoone Leeringhen. / Item / Constitutiones / der Minder-Broeders / Capucciinen genaemt, / van S. Franchois Orden. / T' Antwerpen, / Inde Plantiinsche Druckeriie / 1622.

RUUSBROEC Jan van-, *T' Cieraet / der / Gheestelycker / Bruyloft, / Gemaeckt door den goddelijcken lee / raer, ende seer uutnemende schou / wer Heer Ian van Ruysbroeck, Cano / nick Regulier ende eerste Prioor van / Groenendale. / Int licht ghebrocht door eenen liefhebber Christi. / Met het leven ende miraculen des Autheurs /.../ Tot Brussel / By Ian van Meerbeeck, in de Putterye / in S. Anna. Anno* 1624.
RUUSBROEC Jan van-, *Werken. Uitgegeven door het Ruusbroec-Genootschap*, Tielt, 1944-1948, IV dln.
SANDAEUS Maximilianus, *Pro theologia mystica clavis. Elucidarium onomasticum vocabulorum et loquitionum obscurarum, quibus doctores mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum,* Heverlee, 1963 (anastatische herdruk van de ed. Keulen, 1640).
SEUSE (Heinrich), *Deutsche Schriften im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte herausgegeben von Karl Bihlmeyer.* Unveränderter Nachdruck: Stuttgart, 1907, Frankfurt am Main, 1961.
SPEECKAERT Bonaventura, *Den / spieghel / der / patientie / onses Salichmakers / Jesu Christi / ghebenediidt, / gemaeckt door / Br. Bonaventura Speeckaert, / van Brussel, onweerdigh Capucijn / Predicant. / T'Hantwerpen, / By Jan Cnobbaert by het Professenhuys der / Societeyt Jesu, in Sinte Peeter. / Anno* 1632. / *Met gratie & privilegie.*
TAULER Joannes, *Gheestelycke / Sermoonen / ghemaeckt / door den hoogh-verlichten / Leeraer / Joannes / Taulerus van d' Orden der Predick-Heeren / Op alle Sondaghen ende Heylighdaghen / van het gheheel Jaer. / Nu van nieuws overgeset in claerder Nederlantsche tale, / met aenwijsinge der plaetsen, die de Ketters vervalscht / ofte achtergelaeten hadden, als oock met nieuwe / Tafels der Sermoonen ende Materien verciert. / Door den Eerw. P. Joannes De Lixbona / Religieus der selver Orden. /.../ T' Antwerpen, / By Hieronymus Verdussen, woonende op de groote Merckt / in S. Augustinus.* 1707.
TAULER Joannes, *Die Predigten Taulers, herausgegeben von Ferdinand Vetter*, (Deutsche Texte des Mittelalters, XI), Berlijn, 1910.
TAULER Joannes (ps.), *Het Merch / der / Zielen / oft van / Volcomentheyt alder Deughden / Een seer innich ende devoot Boeck, waer in meer / wort ghetreft den grondt der zielen, dan / uytwendighen schijn. / Ghemaeckt door den seer verlichten Doctoor / Joannes Taulerus. / Ende overgeset uyt de Overlantsche taele inde Ne / derlantsche, door Heer Anthonius van Hemert, / Regulier buyten Eyndoven. / t' Antwerpen, / By Hieronymus Verdussen / woonende op de groote Merckt / in Sinte Augustinus.* 1707.
TAULER Joannes (ps.), *Naer-volginghe / des armen leven / Christi / ghemaeckt door den / verlichten leeraer / Joannes / Taulerus / waer in ons gheleert / worden verscheyden onderschey- /den der wariger armoede / ende hoemen tot een arm leven / sal gheraecken, / nu alder-eerst uyt een oudt geschreven exemplaer voor / hondert en seventich Jaer van woordt tot woordt ghe- / trouwelijck en heel onvervalscht naer-gedruckt, ende / nu in't Jaer 1631. uyt den voorseyden Hoogh duytschen / druck in onse Nederlantsche spraecke met de selve ge- / trouwigheyt over-geset. Door Pater Gabriel van Antwerpen Priester Capucien.../ t'Antwerpen, / By Hieronymus Verdussen / woonende op de groote Merckt / in Sinte Augustinus.* (1707).
Den TEMPEL onsen Sielen door de schrijfster der Evangelische Peerle. Ingeleid en kritisch uitgegeven door Dr. Alb. Ampe, (Studiën en Tekstuitgaven van O.G.E., XVIII), Antwerpen, 1968.

TERESIA van AVILA, *Obras Completas. Transcripción, introduciones y notas de los padres Efren de la Madre de Dios y Otger Steggink,* (Biblioteca de Autores Cristianos), Madrid, 1962.
TERESIA van AVILA, *Werken van de H. Teresia, Uit het Spaans vertaald door Dr. T. Brandsma, Dr. Athanasius van Rijswijck, herzien door Mr. Dr. Thomas Keulemans, van de orde der Broeders van O.L. Vr. van den berg Carmel,* Brugge, 1948-1949, II dln.
THEOLOGIA DEUTSCH, -ed. H. MANDEL in *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus,* fasc. VII, Leipzig, 1908.
THEOLOGIA DEUTSCH. Het boekje van het volkomen leven. Naar Luthers uitgave van de Theologia Deutsch vertaald door Heleen Esken. Inleiding van Prof. Dr. C.C. de Bruin, 's-Gravenhage, 1958.
ZACHMOORTER Michiel, *Thalamus Sponsi. / Bruydegoms Beddeken. / Ghedeylt in twee deelen. / Waer alle Godt-minnende zielen / ghenoodt worden om naer den arbeydt / der Meditatie ende andere goede oeffenin / ghen des werckende Levens, die / in 't eerste deel seer wel gheleert / worden, te gaen rusten in soet Con-templatie, die in 't tweede deel / verclaert wordt met die fonda / menten van het gheestelyck leven / tot groot behulp om alle gheeste- / lycke leeringhen wel te verstaen. / Door den Eerw. / H. Michiel Zachmoorter / L. inder G. Pastoor van S. Marten / t' Eckerghem binnen Ghendt, ende by hem / van nieuws oversien. III. Editie. /.../T'Antwerpen by Geeraert van / Wolschaten.* 1628. *met privilegie.*

B. Geraadpleegde werken.

Deze lijst werd na juni 1974, datum van de beëindiging van deze studie, aangevuld met enkele recente titels die direct betrekking hebben op Lucas van Mechelen.

ALAERTS J., *Het 'wezenlijke' in de zielsopgang naar de mystiek in het 'Rijcke der Ghelieven',* in *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie,* XXX, (1969), blz. 279-297, 415-434.
ALAERTS J., *La terminologie* '*essentielle*' *dans l'oeuvre de Jan van Ruusbroec 1293-1381,* (Thèse présentée devant l'Université de Strasbourg II), Rijsel, 1973.
ALAMO M., *Les* '*Diez Lamentaciones*' *du P. Jerôme Gratien,* in R.A.M., XX, (1939), blz. 198-203.
ALBERTO de la VIRGEN del CARMEL, *Doctrina ascético-mistica del Ven. Padre Jeronimo Gracian* in *Revista de Espiritualidad*, I, (1941), blz. 73-88; II, (1942), blz. 156-185; III, (1943), blz. 389-422.
AMPE A., *Een XVII-eeuwsch verzamelhandschrift met mystieken inhoud*, in O.G.E., XVII, (1943), I, blz. 197-243.
AMPE A., *Gabriël van Antwerpen in verband met een weinig bekend Ruusbroec-gedicht,* in O.G.E., XXIV, (1950), blz. 182-198.
AMPE A., *Wie was de uitgever van 'Den Grondsteen'?*, in O.G.E., XXV, (1951), blz. 279-288.
AMPE A., *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec,* (Studiën en Tekstuitgaven van O.G.E., XI-XIII), Tielt, 1951-1957, III dln.

AMPE A., *De vrijheid en de ootmoed bij Ruusbroec,* in O.G.E., XXX, (1956), blz. 400-421.
AMPE A., *De ootmoed en de loutering bij Jan van Leeuwen,* in O.G.E. XXXIII, (1959), blz. 225-290.
AMPE A., *Een kritisch onderzoek van de 'Institutiones Taulerianae',* in O.G.E., XL, (1966), blz. 167-240.
AMPE A., *Kritische beschouwingen bij 'Die Naervolghinghe des armen leven Christi',* in *Handelingen van de Kon. Zuidnederlandse Maatschappij voor Taal- en Letterkunde en Geschiedenis,* XX, (1966), blz. 15-37.
ANDRIESSEN J., *Marginalia bij een recent synthesewerk,* in O.G.E., XXIX, (1955), blz. 188-203.
ANDRIESSEN J., *Mystiek bij enkele Nederlandse Jezuïeten der XVIIe eeuw,* in O.G.E., XXIX, (1955), blz. 271-301.
AXTERS St., *Bijdragen tot een bibliographie van de Nederlandsch-Dominikaansche vroomheid. Joannes de Lixbona*, in O.G.E., VII, (1933), blz. 297-303.
AXTERS St., *Scholastiek lexicon,* Antwerpen, 1937.
AXTERS St., *Mystiek brevier,* I. *Het Nederlandsche mystieke proza.* III. *De Nederlandsche mystieke poëzie,* Antwerpen, 1944, 1946.
AXTERS St., *De 'unio Mystica' voor de Brabants-Rijnlandse mystiek van de dertiende en de veertiende eeuw*, (Mededelingen v.d. Kon. Vl. Ac. voor Wetensch., Lett. en Sch. Kunsten van België; Klasse der Lett., Jrg. XI, nr. 6), Brussel, 1949.
AXTERS St., *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden,* Antwerpen, 1950-1960, IV dln.
AXTERS St., *Wetenschappelijke fundering en wetenschappelijk nut van een geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, in V.M.A., 1957, blz. 597-606.
AXTERS St., *Joannes Tauler in de Nederlanden*, in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag,* hrsgbn. von E. FILTHAUT, Essen, (1961), blz. 348-370.
AXTERS St., *Waarheen met de geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden?,* in V.M.A., 1962, blz. 75-86.
AXTERS St., *Bij het zesde eeuwfeest van de zalige Heinrich Seuse O.P.,* in V.M.A., 1966, blz. 36-52.
AXTERS St., *De zalige Heinrich Seuse in de Nederlandse handschriften,* in *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966.* Hrsgbn. von E. FILTHAUT, Keulen, 1966, blz. 393-396.
AXTERS St., *Inleiding tot een geschiedenis van de mystiek in de Nederlanden*, in V.M.A., 1967, blz. 165-306.
BARUZI J., *Introduction à des recherches sur le langage mystique,* in *Recherches Philosophiques,* I, (1931-1932), blz. 66-82.
BECKER Br., *De* '*Theologia Deutsch*' *in de Nederlanden der 16e eeuw* in *Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis,* N.S., XXI, (1928), blz. 161-190.
BEGHEYN P.J., *Nawerking van de 'Evangelische Peerle'.* Gerhard Tersteegen en zijn 'Kleine Perlenschnur', in O.G.E., XLIX, (1975), 173-192.
BEHN I., *Spanische Mystik. Darstellung und Deutung,* Düsseldorf, 1957.
BEISSEL St., *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert,* Freiburg i.B., 1910.

BENDISCIOLI M., *Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie*, Wiesbaden, 1964.
BERGMANS P., *Lucas (le père), dit de Malines,* in *Biographie Nationale,* XII, (Brussel, 1892-93), kol. 563-565.
BERTRAND P., *Pater Lucas van Mechelen, een onbekende dichter uit de XVIIe eeuw,* in *Biekorf,* XVIII, (1907), blz. 189-202.
BERTRAND P., *De Blijde Requiem,* in *Biekorf,* XVIII, (1907), blz. 280-304.
BERTRAND P., *Den Seraphynschen Nachtegael,* in *Biekorf,* XX, (1909), blz. 90-96, 105-109.
Bibliotheca Catholica Neerlandica Impressa, 1500-1727, Den Haag, 1954.
BIZET J., *Jean Tauler de Strasbourg,* Parijs, 1968.
BIZET J., *Le mot 'Gemüt'*, in *Mélanges de linguistique et de philologie Fernand Mossé in memoriam,* Parijs, 1959, blz. 37-40.
BLOMMAERT Ph., *De Nederduitsche schrijvers van Gent*, Gent, 1861.
BRANDSMA T., *Groei en uitbloei van het mystieke leven volgens de H. Teresia en de Z. Joannes Ruusbroeck*, in O.G.E., VI, (1932), blz. 347-370.
BREMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France,* dl. II: *L'invasion mystique (1590-1620),* Parijs, 1916.
BROUWER J., *De achtergrond der Spaansche mystiek,* Zutphen, 1935.
BUESE K., *Das Marienbild in der deutschen Barockdichtung. Interpretation und Untersuchungen,* Düsseldorf, 1956.
CANDIDE de NANT, *Benoît de Canfeld,* in *Dict. de Spir.,* I, (Parijs, 1937), kol. 1446-1451.
CASSABUT A., *Blessure d'amour,* in *Dict. de Spir.,* I, (Parijs, 1937), kol. 1724-1729.
CHAMPOLLION Cl., *La place des termes 'gemuete' et 'grunt' dans le vocabulaire de Tauler,* in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961* (Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg), Parijs, 1963, blz. 179-192.
CLARK J., *The Great German Mystics. Eckhart, Tauler and Suso,* Oxford, 1949.
COGNET L., *La spiritualité moderne. I. L'essor: 1500-1650*, Parijs, 1960.
COGNET L., *Introduction aux mystiques rhéno-flamands,* Parijs, 1968.
CONGAR Y., *Langage des spirituels et langage des théologiens,* in *La mystique rhénane. Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961* (Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg), Parijs, 1963, blz. 15-34.
COPPENS C., *De geestelijke schrijver Michiel Zachmoorter († 1660),* in O.G.E., XXXIX, (1965), blz. 299-309.
CUTHBERT F., *The Capuchins. A Contribution to the History of the Counter-Reformation,* Londen, 1930, II dln.
DAESCHLER K., *Anéantissemem* in *Dict. de Spir.,* I, (Parijs, 1937), kol. 560-565.
DAGENS J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique,* Brugge, 1952.
DAGENS J., *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité et de ses sources (1501-1610),* Parijs, 1952.
DANIELS A., *Les rapports entre S. François de Sales et les Pays-Bas (1550-1700),* Nijmegen, 1932.
DEBLAERE A., *Essentiel (superessentiel, suressentiel)*, in *Dict. de Spir.,* IV, (Parijs, 1961), kol. 1346-1366.
DEBLAERE A., *De mystieke schrijfster Maria Petyt (1623-1677),* (K.V.A., VIe reeks, Bekroonde Werken, nr. 87), Gent, 1962.

DEBLAERE A., *Leven 'in de grond'; de leerschool van een Vlaamse mystieke,* in *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie,* XXV, (1964), blz. 211-228.
DE CERTEAU M., '*Mystique*' *au XVIIe siècle. Le problème du langage* '*mystique*', in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri de Lubac. Du Moyen-Age au siècle des lumières,* (Théologie, 57), Lyon-Fourvièvre, Parijs, 1964, blz. 267-293.
DE GUIBERT J., *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia,* Rome, 1931.
DEMARRÉ I., *Het katholieke volksliedboek in Zuid-Nederland in de eerste helft van de XVIIe eeuw,* Leuven, 1962 (doctorale dissertatie in ms.).
DE MUYNCK M., *Een geestelijke schrijver der 17e eeuw: Michiel Zachmoorter (1582-1660),* Leuven, 1954 (licentiaatsverhandeling in ms.).
DE PAEPE N., *Hadewijch. Strofische Gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e eeuwse mystiek en profane minnelyriek,* (K.V.A., Leonard Willemsfonds, nr. 2), Gent, 1967.
DIETSCHE B., *Ueber den Durchbruch bei Tauler,* in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag,* hrsgbn. von E. Filthaut, Essen, (1961), blz. 301-320.
DUBOIS-QUINARD M., *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du 17ème siècle,* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, Sectio Historica, t. XVII), Rome, 1959.
DUBOIS-QUINARD M., *L'humanisme mystique de Laurent de Paris. L'anéantissement de l'âme,* in *Etudes Franciscaines,* N.S., XIV, (1964), blz. 31-57.
ENGELEN, J., *Lucas van Mechelen, Den Blijden Requiem (1631). Uitgegeven, ingeleid, toegelicht,* Leuven 1948 (licentiaatsverhandeling in ms.).
FONCKE (R.), *Een letterlievend begijntje in Oud-Mechelen* (1630), in *Het Boek,* VIII, (1919), blz. 151-153.
GARRIGOU-LAGRANGE R., *Le langage des spirituels comparé à celui des théologiens* in *Vie Spirituelle* (Suppl.), XLIX, (1936), blz. 257-276.
GERLACH P., *Een vriend van dichter Hooft: P. Gabriël van Antwerpen, o.f.m. Cap.*, in F.L., XI, (1928), blz. 340-344, 353-356.
GERLACH P., *Onze ascetische schrijvers: P. Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch (1588-1635)*, in F.L., XIV, (1931), blz. 73-83, 187-190.
GERLACH P., *Wie is de auteur der* '*Geestelycke Oeffeninghe*', in F.L., XV, (1932), blz. 266-272, 297-301, 323-332.
GERLACH P., *P. Marcellianus van Brugge en* '*Het Geestelijc Pepelken*', in F.L., XVI, (1933), blz. 17-24, 239-247.
GERLACH P., *Franciscaansche dichters der Contra-Reformatie*, in F.L., XVI, (1933), blz. 161-171.
GERLACH P., *Aantekeningen over onze schrijvers,* in F.L., XVII, (1934), blz. 26-31, 58-60, 89-93, 154-156, 185-190, 286-295, 317-325, 455-460.
GERLACH P., *Het geestelijk leven der katholieken in de Nederlanden onder de Apostolische Vicarissen,* in O.G.E., XXII, (1948), blz.387-403.
GERLACH P., *De architectuur der Capucijnen.* IV. *Grondplan en opstand van een Capucijnenklooster,* in F.L., XXXVIII, (1955), blz. 84-86.
GIJSEN M., *Anton van Duinkerken: Dichters der Contrareformatie,* in *Peripatetisch onderricht. Kroniek der poëzie,* Hasselt, 1962, blz. 84-91.

GIOVANNI della CROCE Zr., *Johannes vom Kreuz und die deutsch-niederländische Mystik*, in *Jahrbuch für Mystische Theologie,* VI, (1960/1961), blz. 1-133.
GODEFROY de PARIS, *Les Frères Mineurs Capucins en France*, t. II, Parijs, 1950.
GODEFROY de PARIS, *Benoît de Canfield. L'expérience mystique personnelle,* in *Etudes Franciscaines,* N.S., XIII, (1963), blz. 174-180.
GROOTENS P., *Benedictus van Canfield,* in O.G.E., XXIV, (1950), blz. 119-209.
GROULT P., *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle,* Leuven, 1927.
GRUENEWALD St., *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des Hl. Bonaventura*, München, 1932.
GUILLET L., *Nuit de lumière. Introduction à Saint Jean de la Croix,* (Tours), 1969.
GULLICK E., en OPTAT de VEGHEL, *Herp, III. Doctrine spirituelle, IV. Influence,* in *Dict. de Spir.,* VII, (Parijs, 1971), kol. 351-366.
GULLICK E., *The life of Father Benet of Canfield,* in *Collectanea Franciscana,* 42, (1972), blz. 39-67.
GULLICK E., *Benet of Canfield: the Active and Contemplative Life,* in *Laurentianum,* 13, (1972), blz. 401-436.
GULLICK E., *The Supereminent Life and the Contemplation of the Passion in the Doctrine of Benet of Canfeld,* in *Laurentianum,* 15, (1974), 288-348.
HARRAU L., *Histoire politique et religieuse de Bergues-St. Winoc, depuis son origine jusqu' à nos jours,* St.-Winoksbergen, 1906-1912, II dln.
HARTINGER J., *Der Traktat' de paupertate' von Marquard von Lindau,* Würzburg, 1965.
HELMER G.J., *Den Gheestelijcken Nachtegael. Een liedboek uit de zeventiende eeuw*, Nijmegen, 1966.
HILARION von LUZERN P., *Die Studien im ersten Jahrhundert des Kapuzinerordens* in *Liber memorialis ordinis fratrum minorum S. Francisci Capuccinorum quarto iam pleno saeculo ab ordine condito...,* (Supplementum ad vol. XLIV Analectorum Ordinis), Rome, 1928, blz. 79-130.
HILDEBRAND P., *Den Boeck der Gheestelijcke Sanghen van P. Lucas van Mechelen*, in *Neerlandia Franciscana,* II, (1919), blz. 304-313.
HILDEBRAND P., *Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers capucins belges,* in *Franciscana,* VII, (1924), blz. 257-263.
HILDEBRAND P., *P. Marcellianus van Brugge,* in F.L., XIV, (1931), blz. 205-212.
HILDEBRAND P., *Uit de voorgeschiedenis van het Quiëtisme. Dwalingen bij de Nederlandsche 'Perfectisten' volgens Geronimo Gracián († 1614), den vriend van S. Teresia,* in O.G.E., VI, (1932), blz. 60-72, 183-193.
HILDEBRAND P., *P. Lucas van Mechelen,* in O.G.E., IX, (1935), blz. 229-243, 355-381.
HILDEBRAND P., *Les premiers capucins belges et la mystique,* in R.A.M., XIX, (1938), blz. 245-294.
HILDEBRAND P., *Een paar oudere kapucijnen over Jan van Ruusbroec,* in O.G.E., XVII, (1943), II, blz. 145-146.
HILDEBRAND P., *De kapucijnen in de Nederlanden en het Prinsbisdom Luik,* Antwerpen, 1945-1956, X dln.
HILDEBRAND P., *Gabriël van Antwerpen, uitgever van de pseudo-Tauler en Ruusbroec,* in *Bijdragen tot de Geschiedenis, bijzonderlijk van het oud hertogdom Brabant,* Reeks III, VI, (1954), blz. 43-50.

HILDEBRAND P., *Les capucins en Belgique et au Nord de la France. Synthèse historique illustrée,* Antwerpen, 1957.
HOFMANN A., *Die Christusgestalt bei Tauler,* in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag,* hrsgbn. von E. Filthaut, Essen, (1961), blz. 208-231.
HUGUENY E., *La doctrine mystique de Tauler,* in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques,* X, (1921), blz. 194-221.
HUYBEN J., *Aux sources de la spiritualité française du XVIIe siècle,* in *La Vie Spirituelle,* XXV, (1930), blz. 113-139; XXVI, (1931), blz. 17-41, 75-111; XXVII, (1932), blz. 20-40, 94-122.
HUYBEN J., *Ruysbroeck et Saint Jean de la Croix,* in *Etudes Carmelitaines,* XVII, (1932), blz. 232-247.
HUYBEN J., *Gratien et les Perfectistes,* in *Etudes Carmelitaines,* XVIII, (1935), blz. 237-243.
JANSSENS-AERTS C., *Het geestelijk liedboek in de Zuidelijke Nederlanden (1650-1675),* in O.G.E., XXXVIII, (1964), blz. 337-392.
JOSE de JESUS CRUCIFICADO Fr., *El. P. Thomas de Jesus, escritor mistico,* in *Ephemerides Carmeliticae,* III, (1949), blz. 305-349; IV, (1950), blz. 149-206.
KALVERKAMP D., *Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners Heinrich Herp († 1477),* (Franziskanische Forschungen, 6), Werl/Westfalen, 1940.
KAMPSCHREUR L., *Wie is de auteur van 'Cort begrijp...'?,* in F.L., XXXVIII, (1955), blz. 131-142.
KAMPSCHREUR L., *Leven, werken en leer van Joannes Evangelista van 's Hertogenbosch (1588-1635)*, Rome, 1960 (doctorale dissertatie, in ms.).
KAMPSCHREUR L., *De capucijn Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch. Zijn betekenis als geestelijk schrijver,* in F.L., XLIII, (1960), blz. 172-183.
KAMPSCHREUR L., *Werken van Joannes Evangelista van 's Hertogenbosch (1588-1635),* in O.G.E., XXXVI, (1962), blz. 165-193, 372-407.
KELLEY C.F., *The Book of the Poor in Spirit by a Friend of God.* Translated and with an Introduction, London, New-York, Toronto, 1954.
KERSSEMAEKERS J., *Welke schrijvers werden gelezen in de Nederlanden in de XVIe en XVIIe eeuw,* in O.G.E., II, (1928), blz. 393-412.
KOLAKOWSKI L., *Chrétiens sans église.* La consience religieuse et le lieu confessionnel au XVIIe siècle. Traduit du polonais par Anna Posner, Parijs, 1969.
KUNISCH H., *Das Wort 'Grund' in der Sprache der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts,* Osnabrück, 1929.
LAUSBERG H., *Handbuch der literarischen Rhetorik,* München, 1960, II dln.
LEUVEN L.P., *De boekhandel te Amsterdam door katholieken gedreven tijdens de Republiek,* Epe, 1951.
Lexicon Capuccinum. Promptuarium historico-bibliographicum ordinis fratrum minorum capuccinorum, Rome, 1951.
LIEVENS R., *De mystieke inhoud van het handschrift Dr. P.S. Everts,* in *Leuvense Bijdragen,* LI, (1962), blz. 1-33.
LOOSEN L., *Lodewijk Makeblijde (1565-1630). Hymnen en Gezangen,* (Zwolse drukken en herdrukken, nr. 64), Zwolle, 1964.

LÜERS G., *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild von Magdeburg,* München, 1926.
LUIGI MARIA de GENOVA P., *Dottrina spirituale della primitiva legislazione cappuccina,* Genova, 1963.
MAES J., *Op de wijze van,* in *Ons Heem,* XX, (1966), blz. 202-203.
MARECHAL J., *Etudes sur la psychologie des mystiques,* Parijs-Brussel, 1937-1938, II dln.
MARIJSSE A., *Mystiek als Christusbeleving. Christus' mensheid als voorwerp van beschouwend gebed bij de H. Johannes van het Kruis en de H. Teresia,* Gent, 1960.
MARTIN F.X., *Friar Nugent. A Study of Francis Lavalin Nugent (1569-1635), Agent of the Counter-Reformation*, Rome, Londen, 1962.
MAXIMILIANUS P., *De franciskaansche armoede in de Nederlandsche literatuur,* in F.L., VI, (1923), blz. 1-5, 33-40, 49-51, 102-110, 121-126, 145-155, 197-207, 224-228, 247-254; VII, (1924), blz. 271-275, 295-300; VIII; (1925), blz. 49-51, 73-80, 97-100.
MAXIMILIANUS P., *S. Franciscus en zijn donna in onze letteren,* Rotterdam, (1929).
MAXIMILIANUS P., *Tauler en de orden van Franciscus,* in F.L., XXI, (1938), blz. 195-200.
MELCHIOR a POBLADURA P., *Historia generalis ordinis fratrum minorum cappucinorum,* Rome, 1947-1948, II dln.
MILNER M., *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix,* (La Vigne du Carmel), Parijs, 1951.
MOMMAERS P., *Benoît de Canfeld: sa terminologie* '*essentielle*', *ses sources flamandes,* Parijs, 1971 (doctorale dissertatie in ms.).
MOMMAERS P., *Benoît de Canfeld: sa terminologie* '*essentielle*', *ses sources flamandes,* in R.A.M. (sinds 1972: *Revue d'histoire de la spiritualité),* 47, (1971), blz. 421-454; 48, (1972), blz. 37-68, 401-434; 49, (1973), blz. 37-66.
MOMMAERS P., *Waar naartoe is nu de gloed van de liefde?* Fenomenologie van de liefdesgemeenschap volgens de mysticus Ruusbroec, Antwerpen, 1973.
NELSON L., *The Rhetoric of Ineffability.* Toward a Definition of Mystical Poetry in *Comparative Literature,* VIII, (1956), blz. 323-336.
OPTATUS P., *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf,* in O.G.E., XX, (1946), blz. 293-323.
OPTATUS P., *Nogmaals: Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf,* in O.G.E., XXI, (1947), blz. 82-84.
OPTATUS P., *De spiritualiteit van de capucijnen in de Nederlanden gedurende de XVIIe en XVIIIe eeuw,* (Batavia Sacra), Utrecht, Brussel, 1948.
OPTAT(US) DE VEGHEL, *Benoît de Canfield (1562-1610). Sa vie, sa doctrine et son influence,* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, Sectio Historica, tom. XI), Rome, 1949.
OPTATUS P., *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf. Reghel en Beworp,* in O.G.E., XXIII, (1949), blz. 88-104.
OPTATUS P., *De strijd om de bronnen van de Franse spiritualiteit in de zeventiende eeuw,* in F.L., XXXIII, (1950), blz. 4-17.
OPTATUS P., *Benedictus van Canfield en Ons Geestelijk Erf,* in F.L. XXXIII, (1950), blz. 37-49.
OPTATUS P., *De capucijnen en de gouden eeuw der Franse vroomheid,* in *Studia Catholica,* N.R., XXV, (1950), blz. 306-318.

OPTAT(US) de VEGHEL, *Encore sur l'influence de Benoît de Canfield,* in *Etudes Franciscaines,* N.S., (1950), blz. 297-308.
OPTATUS P., *De geschiedschrijving over de franciscaanse vroomheid in de Nederlanden gedurende de laatste 25 jaren,* in F.L., XXXVII, (1954), blz. 106-117.
OPTATUS P., *Geestelijke schrijvers uit de capucijnenorde,* in F.L., XLI, (1958), blz. 124-128.
OPTATUS P., *De eerste schrijver: Joannes van Fano* († *1539), pionier van Nederlandse vroomheid,* in F.L., XLI, (1958), blz. 139-157.
OPTATUS P., *Scriptores ascetici et mystici ordinis capuccinorum,* in *Laurentianum,* I, (1960), blz. 98-130, 213-244.
OPTATUS P., *De orde der minderbroeders-capucijnen,* in F.L., XLV, (1962), blz. 1-11, 33-46, 65-77, 97-106, 153-164; XLVI, (1963), blz. 20-27, 82-92, 144-155, 173-186.
OPTAT(US) de VEGHEL, *Benoît de Canfield (né en 1562) à l'occasion du quatrième centenaire de sa naissance,* in *Etudes Franciscaines,* N.S., XIII, (1963), blz. 163-173.
OPTAT(US) de VEGHEL, *Le fond franciscain de la réforme capucine*, in *Miscellanea Melchior a Pobladura,* Rome, 1964, dl. II, blz. 11-59.
OPTAT(TUS) de VEGHEL, *Frères mineurs. IV. Spiritualité franciscaine aux 16e et 17e siècles (âge d'or des capucins),* in *Dict. de Spir.,* (Parijs, 1964), col. 1347-1391.
OPTAT(US) de VEGHEL, *La réforme des frères mineurs capucins dans l' ordre franciscain et dans l'église,* in *Collectanea Franciscana,* XXXV, (1965), blz. 5-108.
ORCIBAL J., *Divinisation, V. Au 17e siècle,* in *Dict. de Spir.,* III, (Parijs, 1957), col. 1445-1452.
ORCIBAL J., *La rencontre du Carmel Thérésien avec les mystiques du Nord,* Parijs, 1959.
ORCIBAL J., *Une formule extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle,* in *Mélanges offerts à E. Gilson,* Toronto, Parijs, 1959, blz. 447-363.
ORCIBAL J., *Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scolastiques et nordiques,* in *La mystique rhénane, Colloque de Strasbourg 16-19 mai 1961.* (Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions de Strasbourg), Parijs, 1963, blz. 235-279.
ORCIBAL J., *Française (école). V. Le 16e siècle. 3. Vers l'épanouissement du 17e siècle (1580-1600),* in *Dict. de Spir.,* V, (Parijs, 1964), col. 910-916.
ORCIBAL J., *Le cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité* (Tradition et Spiritualité, 8), Parijs, 1965.
ORCIBAL J., *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands.* (Présence du Carmel, 6), Parijs, 1966.
ORCIBAL J., *La règle de Benoît de Canfield a-t-elle été interpolée?,* in *Divinitas,* XI, (1967), fasc. II, blz. 845-874.
PAULISSEN J., *Het leven en de werken van Fulgentius Bottens O.F.M.,* Utrecht, Nijmegen, 1959.
PEPIN F., *Noces de feu. Le symbolisme nuptial du* '*Cantico espiritual*' *de Saint Jean de la Croix à la lumière du* '*canticum canticorum*', Doornik, 1972.
PETERS C., *De donkere nacht der bestijging van de berg Karmel, - een bestek,* in *Ons Geestelijk Leven,* XXXIX, (1962), blz. 26-42, 96-104.

PETERS P., *Geloof en mystiek. Een theologische bezinning op de geestelijke leer van St.-Jan van het Kruis* (Archivum Carmelitanum Edith Stein, Studiën), Leuven, 1957.
PHILIPPEN L., *De begijnhoven*, Antwerpen, 1918.
PHILIPPEN L., *Begijnhoven en spiritualiteit*, in O.G.E., III, (1929), blz. 165-196.
PIESCH H., *Meister Eckharts Ethik*, Luzern, 1935.
PLARD H., *Une mystique flamande retrouvée: Maria Petyt (1623-1677),* in *Etudes Germaniques*, XVII, (1962), blz. 347-354.
POIRET P., *De eruditione solida specialioria, tribus tractatibus...*, Amsterdam, 1707.
POLLMANN J., *Ons eigen volkslied*, Amsterdam, 1935.
P(ORION) J.-B., *Hadewijch d'Anvers*, *Poèmes des béguines traduits du Moyen-Néerlandais*, Parijs, 1954.
PORTEMAN K., *Een nieuw getuigenis over Hadewijch uit de 17e eeuw*, in *Spiegel der Letteren*, XII, (1969-1970), blz. 204-210.
PORTEMAN K., *Luyken als bladvulling*, in *De nieuwe Taalgids*, LXIII, (1970), blz. 89-91.
PORTEMAN K., *Pieter Datheen in vreemd gezelschap*, in *De nieuwe Taalgids*, LXIV, (1971), blz. 176.
PORTEMAN K., *Het gedicht uit de derde Nederlandse editie van Canfelds* '*Reghel der volmaecktheyt' (1631)*, in O.G.E., XLVI, (1972), blz. 266-277.
PORTEMAN K., *De anonieme kapucijn over de taal van Winoksbergen ca. 1645*, in *Biekorf*, 1973, blz. 325-330.
PORTEMAN K., *Dwers door eenen duysteren nacht. Zeventiende-eeuwse Nederlandse vertalingen van gedichten van Juan de la Cruz*, in V.M.A., 1973, blz. 103-186.
PORTEMAN K., *Nederlandse mystici uit de 17e eeuw of de mystici van* '*Den Niet*', in O.G.E., XLVII, (1973), blz. 386-407.
PORTEMAN K., *Mystiek tegenover taal en literatuur in de 17e eeuw. Een verkenning*, in O.G.E., XLIX, (1976), blz. 129-147.
PORTEMAN K., *Werd Lucas van Mechelen in het Duits vertaald?* in O.G.E., LII, (1978), blz. 39-40.
POULAIN A., *Les grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Parijs, 1931[11].
POURRAT R., *La spiritualité chrétienne*, II-III, Parijs, 1927-1928.
QUINT J., *Mystik und Sprache*, *Ihr Verhältnis zu einander*, *insbesondere in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts*, in *Altdeutsche un altniederländische Mystik*, hrsgbn. von Kurt RUH, (Wege der Forschung, Bd. XXIII), Darmstadt, 1964, blz. 113-151
QUINT J., *Meister Eckharts Traktat* '*Von Abegescheidenheid*', in *Dr. L. Reypens-Album*, (Studiën en Tekstuitgaven van O.G.E., XVI), blz. 303-22.
RENAUDIN P., *Un maître de la mystique française*, *Benoît de Canfield*, Parijs, (1956).
REYPENS L., *Le sommet de la contemplation mystique*, in R.A.M., III (1922), blz. 250-272; IV, (1923), blz. 256-271; V, (1924), blz. 33-59.
REYPENS L., *Nog een vergeten mystieke grootheid. De schrijfster der Evangelische Peerle*, in O.G.E., II, (1928), blz. 52-76, 189-213, 304-341.
REYPENS L., *Pelgrum Pullen (1550-1608). Een heilig mystiek leider en zijn onuitgegeven geschriften,* in O.G.E., III, (1929), blz. 22-44, 125-143, 245-277.
REYPENS L., *Ruusbroec en Juan de la Cruz*, in O.G.E., V, (1931), blz. 143-185.

REYPENS L., *Ruusbroec's mystiek als bekroning der inkeringstheorie*, in O.G.E., VI, (1932), blz. 257-281.
REYPENS L., *Ame (son fond, ses puissances et sa structure d' après les mystiques)*, in *Dict. de Spir.*, I, (Parijs, 1937), col. 433-469.
REYPENS L., *Ruusbroec-studiën. I. Het mystieke* '*gherinen*', in O.G.E., XII, (1938), blz. 158-186.
REYPENS L., *La* '*nuit de l'esprit' chez Ruusbroec*, in *Etudes Carmélitaines*, XXIII, (1938), blz. 75-81.
REYPENS L., *Markante mystiek in het Gentsche begijnhof. Claesinne van Nieuwlandt* († *1550-1611)*, in O.G.E., XIII, (1939), blz. 291-360, 403-444.
REYPENS L., *Pullens tractaatje* '*van een nieuwe creature*', in O.G.E., XVIII, (1944), I, blz. 126-213.
REYPENS L., *Mystik (V. Religionsphänomenologische und psychologische Deskription)*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, (2e voll. herz. uitg.,), VIII, (Freiburg, 1962), kol. 741-743.
ROMBAUTS E., *Het literair aspect van de Nederlandsche Contra-Reformatie*, in *Streven*, XII, (1945), blz. 14-29.
ROMBAUTS E., *De letterkunde der XVIIe eeuw in Zuid-Nederland*, in *Geschiedenis van de Letterkunde der Nederlanden.* V. *De letterkunde van Renaissance en Barok*, Antwerpen, (1952), blz. 379-482.
ROMBAUTS E., *Een leemte in de Nederlandse literaire geschiedschrijving,* in *Dietsche Warande en Belfort*, 1954, blz. 214-222.
ROSIER, I., *De carmelitaanse vroomheid in de Nederlanden*, in O.G.E., XXI, (1947), blz. 52-65.
ROSIER I., *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel. Van 1235 tot het midden der achttiende eeuw*, (Studiën en Tekstuitgaven van O.G.E., X), Tielt, 1950.
RUH K., *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik* (Bibliotheca Germanica, VII), Bern, 1956.
RUH K., *Zur Grundlegung einer Geschichte der franziskanischen Mystik,* in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hrsgbn. von K. RUH, (Wege der Forschung, Bd. XXIII), Darmstadt, 1964, blz. 240-274.
SALZER A., *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur*, Linz, 1893.
SCHEURLEER D.F., *Nederlandsche liedboeken. Lijst der in Nederland tot het jaar 1800 uitgegeven liedboeken*, 's Gravenhage, 1912; *Supplement*, 1923.
SCHLUETER D., *Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Tauler*, in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todesdag,* hrsgbn. von E. FILTHAUT, Essen, (1961), blz. 122-161.
SCHNEIDERS G., *Die Askese als Weltentsagung und Vollkommenheitsstreben bei Tauler*, in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, hrsgbn. von E. FILTHAUT, Essen, (1961), blz. 178-207.
SMITS VAN WAESBERGHE M., *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp*, Nijmegen, Utrecht, 1945.
SMITS VAN WAESBERGHE M., *Nederlandse mystiek. 1. Katholieke Nederlandse mystiek*, Amsterdam, 1947.

SPAAPEN B., *Bedenkingen bij een nieuw boek over de woordenschat van meester Eckhart*, in O.G.E., XXXIX, (1965), blz. 113-132.
SPAAPEN B., *Bij de zevende eeuwfeestviering van Eckharts geboorte*, in O.G.E., XXXVI, (1962), blz. 241-280.
SPAAPEN B., *Nieuw licht op Tauler*, in O.G.E., XXXVII, (1963), blz. 170-187.
SPIESSENS G., *Tiburtius van Brussel*, in *Nationaal Biografisch Woordenboek*, II, (Brussel, 1966), kol. 868-872.
STRACKE D., *Uit den nabloei van onze mystiek*, in O.G.E., XVIII, (1944), II, blz. 39-65.
STRACKE D., *Valsche of echte*, *gestolen of eigen perel?*, in O.G.E., XXI, (1947), blz. 5-51.
STRACKE D., *Uit den nabloei van onze mystiek (vervolg)*, in O.G.E., XXII, (1948), blz. 313-366.
STRACKE D., *Canfield in de Nederlanden*, in O.G.E., XXIII, (1949), blz. 396-408.
STRACKE D., *Canfield in de Nederlanden. II. Beworp versus Reghel*, in O.G.E., XXIV, (1950), blz. 80-89.
SYMPHORIANUS P., *Capucijner-gebedsopvatting in de Nederlanden. De Leuvense school 1591-1796,* in F.L., XI, (1928), blz. 366-374.
THEOTIME de BOIS-le-DUC, *Le P. Constantin de Barbanson et le préquiétisme*, in *Collectanea Franciscana*, X, (1940), blz. 338-382.
THEOTIMUS van 's-HERTOGENBOSCH, *Const. van Barbanson. De geheime paden van de goddelijke liefde. Met een inleiding,* Roermond, Maaseik, (1945).
THEOTIMUS van 's-HERTOGENBOSCH, *P. Constantijn van Barbanson. Een oude mysticus met moderne opvattingen*, in F.L., XXIX, (1946), blz. 71-87.
THEOTIME de BOIS-le-DUC, *La doctrine mystique du P. Constantin de Barbanson*, in *Etudes Franciscaines*, N.S., II, (1951), blz. 261-271.
THEOTIME de BOIS-le-DUC, *Les oeuvres du P. Constantin de Barbanson*, in *Etudes Franciscaines*, N.S., XI, (1960), blz. 184-197.
TILLMANS W.G., *De aanwezigheid van het bijbels hooglied in het* '*Cantico espiritual' van San Juan de la Cruz* (Meded. v.d. Kon. Vl. Ak. voor Wetensch. Lett. en Sch. Kunsten van België; Klasse der Lett., Jrg. XXIX, nr. 1), Brussel, 1967.
UBALD D'ALENÇON, *La spiritualité franciscaine*, in *Etudes Franciscaines*, XXXIX, (1927), blz. 276-295, 338-351, 449-471, 591-604; XL, (1928), blz. 81-99.
VAN DUINKERKEN A., *Dichters der Contra-Reformatie. Een bloemlezing met inleiding en bibliografische aanteekeningen*, Utrecht, 1932.
VAN DUINKERKEN A., *De mystiek van Maria Petyt*, in *Festoenen voor een kerkportaal*, Leuven, 1966, blz. 113-136.
VAN DUYSE F., *Het oude Nederlandsche lied. Wereldlijke en geestelijke liederen uit vroegeren tijd*, 's Gravenhage, 1903-1908, III dln.
VAN ELSLANDER A., *Een onbekend handschrift met werken van P. Pullen*, in O.G.E. XIX, (1945), blz. 210-223.
VANNESTE R., *Over de betekenis van enkele abstracta in de taal van Hadewijch*, in *Studia Germanica*, I, (1959), blz. 9-95.
VAN PUTTE P.C.A., *Lucas van Mechelen o.f.m. kap en zijn* '*Bliiden Requiem*' *in hun beider geestelijk milieu*, Leiden, 1961 (doctoraalscriptie in ms.).
VAN TOL J., *Lucas van Mechelen en een anonieme codex van de verzameling Scheurleer*, in *Leuvense Bijdragen*, LV, (1966), blz. 72-84.

VAN SCHOOTE J.-P., *La 'Perle Evangélique' et les traductions latines et françaises des mystiques germaniques du XVIe et XVIIe siècles*, in *Handelingen van het XXIVe Vlaams Filologencongres*, *6-8 april 1961*, Leuven, 1961, blz. 188-195.
VAN SCHOOTE J.-P., *La Perle Evangélique. II. La doctrine*, in R.A.M., XXXVII, (1961), blz. 291-313.
VERBEKE H., *Het geestelijk liedboek in de Zuidelijke Nederlanden (1675-1725)*, in O.G.E., XXXIX, (1965), blz. 337-393.
VERJANS M., *Franciscaansche dichters der Contra-Reformatie*, in F.L., XVII, (1934), blz. 445-455.
VERSCHUEREN L., *De heraut van Ruusbroec*, in *Jan Van Ruusbroec*, *leven*, *werken*, Mechelen, Amsterdam, 1931, blz. 232-262.
VERSCHUEREN L., *Leven en werken van Hendrik Herp*, in *Collectanea Franciscana Neerlandica*, II, (1931), blz. 245-293.
VERSCHUEREN L., *Invloed van Hendrik Herp*, in O.G.E., VI, (1932), blz. 193-208.
VERSCHUEREN L., *Harphius et les capucins français* in *Etudes Franciscaines*, XIV, (1933), blz. 316-329; XLVI, (1934), blz. 272-288.
VERSCHUEREN L., *De mysticus Lucas van Mechelen in zijn tijd*, in F.L., XX, (1937), blz. 345-360; XXI, (1938), blz. 7-19.
VERSCHUEREN L., *De boeken eener geestelijke dichter*, in O.G.E., XIII, (1939), blz. 185-209.
VERSCHUEREN L., *Onbekende werken van Pelgrom Pullen*, in *Studia Catholica*, XX, (1944), blz. 1-7, 84-96.
VOIGT-TERHORTS A., *Der bildliche Ausdruck in den Predigten Johann Taulers*, (Germanistische Abhandlungen, 51), Breslau, 1920.
VILLER M., *L'Abrégé de la Perfection de la Dame Milanaise*, in R.A.M., XII, (1931), blz. 44-89; XIII, (1932), blz. 34-59, 257-293.
WALTHER G., *Phänomenologie der Mystik*, Olten, Freiburg in Br., 1955^2.
WALZ A., '*Grund*' *und* '*Gemüt*' *bei Tauler. Erwägungen zur geistlichen und predigerischen Ausdrucksweise eines Rufers zur Innerlichkeit*, in *Angelicum*, XL, (1963), blz. 328-369.
WALZ A., *Taulero presso i cappuccini. Dal seculo XVI al seculo XVIII*, in *Miscellanea Melchior de Pobladura*, Rome, 1964, dl. II, blz. 171-188.
WEILNER I., *Johannes Taulers Bekehrungsweg. Die Erfahrungsgrundlagen seiner Mystik*, Regensburg, 1961.
WINKLHOFER A., *Johann vom Kreuz und die Suriusübersetzung der Werke Taulers*, in *Theologie in Geschichte und Gegenwart. Michael Schmaus zum 60en Geburtstag...*hrsgbn. v. J. AUER und H. VOLK, München, 1957, blz. 317-348.
WINKLHOFER A., *Tauler und die Spanische Mystik* in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, hrsgbn. von E. FILTHAUT, Essen, (1961), blz. 396-407.
WOLFS S., *Zum Thema: Seuse und die Niederlande*, in *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366-1966*, hrsgbn. v. E. FILTHAUT, Keulen, 1966, blz. 347-408.
WREDE G., *Unio mystica.* Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler (Studia Doctrinae Christianae Upsaliensia, 14), Uppsala, 1974.
WYSER P., *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, hrsgbn. von K. RUH, (Wege der Forschung, Bd. XXIII), Darmstadt, 1964, blz. 324-352.

Thematisch en terminologisch register

In onderstaand register werden enkel de voornaamste themata en termen opgenomen. De bijlagen werden niet geëxcerpeerd.

Aenhanghen ende aencleven van Godt, 107, 202, 302, 310, 463.
afgescheidenheid, 15, 35, 43, 45, 54, 55, 95, 100, 107, 173, 176, 187, 263, 290, 303, 304n, 309, 315, 333, 335, 352, 356, 357, 361, *362-87*, 388, 390, 404, 422, 431, 439-443, 444, 451, 463, 465, 466.
afgrond, 148, 193, 196, 269, 313, 333, 371, 414, 441, 442.
actie/contemplatie (verhouding), 70, 83, 147, 214, 279, 302-304, 320-322, 329, 336, 359-60, 364-65, 377, 379, 383, 384, 387, 400, 407n, 416, 421, 465.
Al en het Niet (oefening van -), 101, 297, 328, 334, 423.
amor elevatus (verheven minne), 406.
amor liquidus (smeltende minne), 200, 300, 312-13, 314, 327, 341, 380, 440.
anderheydt, 308, 309, 357.
apex mentis (t'overste van den gheest), 147, 192, 198, 298, 300, 302, 305, 378, 402.
armoede, 15, 21, 38, 54, 57, 58, 59, 62, 70, 71, 76, 79, 80-83, 106, 185, 193, 202, 207, 263, 265, 268, 283, 284, 288, 291-92, 293, 315, 333, *337-361*, 362, 363, 372, 373, 386, 388, 433, 434, 463.

Barmhartigheid, 54, 285, 286, 293, 431n.
blijdschap (geestelijke), 55, 70, 177, 185, 268, 285, 286, 296, 319-320, 324-325.
bruiloft (geestelijke), 185, 207, 210, 289, 323, 381, 396, 397, 398, 399, 410, 431, 432, 444.

Centrum der ziel, 148, 191, 196, 409n.
Charitas, 42-43, 45, 65, 178-181, 185, 200, 209, 272 e.v., 292, 304, 382, 383, 431.
Christus (navolging van), 58, 59, 78, 106, 141, 275, 284, 287, 301, 312, 335, 337, 338, 366, *418-434.*
Christus (passie van), 35, 53, 59, 64, 78, 82, 88, 122, 141, 178, 184, 185, 211, 268, 283, 338, 339, 348, 352, 353, 354n, 365, 366, 409n, *418-434*, 466.
communie, 53, 55, 58, 81, 99-101, 278n, 279, 281-82, 351n, 354n, 367, 429, 430.

Dageraad (morgen, ochtend), 96, 104, 107, 108, 289, 369.
daghelijcksche oeffeninghe, 35, 53, 73, 178, 185, 187, 205, *263-296* inz. *273-83*, 316, 429-30, 455.
deugd, 15, 54, 185, 187, 199, 200, *263-296* inz. *283-95*, 311, 340, 348, *353-356,* 361, 363, 367, 385, 455.
dit oft dat, 209, 291, 340-41, 367.
dorheid, 104, 298, 347n, 450.
Drievuldigheidsmystiek, 149, 189n, 214, 378, 426, 465.
dronkenschap (geestelijke), 70, 382, 383, 392, 432.
duisternis, 272, 346, 364, 367, 371, 373, 380, 394, 395, 401, 403, 441.

Een, 207, 210, 272, 323, 329, 334, 356, 357, 358, 363, 376n, 377, 381.
exemplarisme, 188-89, 193-94, 203, 206-209, 211, 214, 298-99, 359n, 363, 364, 370, 375, 386, 422, 465.

Gebed, 54, 59, 70, 76, 80, 83, 99, 280, 281, 303, 320, 321, 327, 342, 367, 383-84, 427-429, 431.
geduld, 54, 62, 185, 286.
Geest (Hl.), 176, 213, 271, 300, 308, 331, 369, 370-375, 396.
geest *(mens),* 147, 148, 188, 190-194, 196-198, 202, 205, 206, 281, 298, 299, 302, 303,

310, 311, 314, 344, 359, 360, 378, 379, 398, 422.
geestelijke leiding, 146-47, 179-81, 183.
gehoorzaamheid, 38, 58, 70, 75, 82, 283, 291, *293-295*, 338.
gelatenheid, 75, 265, 269, 287, 290, 361, 374, 383, 392.
gelijkheid (gelijkmoedigheid, onverschilligheid), 265, 285, 292, 312, 340, 374, 382, 386, 401n, 416.
geloof (bloot-), 57, 70, 79, 81, 185, 202, 267, *269-273*, 306, 312n, 313, 352.
gemoed, 130, 148, 191, 192, 194, *196-99*, 200, 201, 202, 205, 206, 215, 331, 358.
gerechtigheid, 284, 285, 292, 431n.
ghemeyne leven, 201, 385.
ghesicht, 192, 206, 344 (zintuig), 371, 374, *(eenvoudigh)* 422.
ghewicht der zielen, 191n.
godvormig, 141, 271, 319, 320, 327, 352, 406, 432.
grond, 69, 107, 130, 147-49, 191, 193, *194-96*, 198, 199, 200, 201, 204, 205, 207, 211, 213, 214, 215, 273, 281, 285, 292, 298, 299, 302, 305, 314, 323, 324, 343, 358, 359, 375, 378, 384, 386, 391, 400, 409n, 430, 444, 452, 453, 454.

Herte, 192n, 193, 198, *202.*
honger (geestelijke), 292, 379, 385, 392, *393-394*, 410.

Jubel, 55, 385, 389, 404.
jubilee, 176-77.

Ledigheid, 138, 193, 291, 302, 321, 327, 329, 361, 363n, 372, *415-16*, 466.
licht (verlichting), 70, 100, 101, 106, 179, 187 (- der rede), 190, 191, 192, 194, 201, 202, 206, 269, 270-272, (verlichte rede) 281, 299n, 310, 311, 321 (godt-formich -), 324, 327-29, 331, 334, 352, (verlichte rede) 371-79, 380, 381, 383 (verl. rede), 386-87, 392, 394, 395, 397, (verl. rede) 399, 401, 402, 403, 405, 409n, 422, 423, 426, 431, 440, 444, 450-53.
lijden (beproeving), 53, 54, 64, 104, 107-108, 273, 283, 285-87, 302, 328, 361, 368, 383, 392, 393, 416, 423-26, 429, 433, 463.
lof (Gods), 276, 310, 399, 404, 414.

Mariadevotie, 16, 126, *229-231.*
memorie (gedachtenis, geheugen), 147, 190, 192n, 193, 195, 198, 335, 354n, 357, 402, 406, 412, 413.
menichvuldigheydt, 210n, 341, 353, 355, 356, 363, 365, 366, 369, 377.
meyninghe (pure), 57, 79, 81, 100, 148, 273, 370, 375, 386.
middag, 96, 104, 108.
middelste mensch, 192, 305n.
minne, zie *amor, charitas,* (wezenlijke -) 136, 298.

Nacht, 96, 104, 107, 108, 179, 302, 318, 332, 344, 346, 347, 373, 390, 403, 463.
neergang/opgang, 55, *297-315*, 378, 379, 395, 399n, 412, 440.
nu, 449, 453.

Omhelsinghe, 389, 394.
onderschee(d)t, 55, 99, 333, 356n, *373-377*, 402.

ongheduer, 277, 278, 344, 394, 410, 466.
ontgeesting, 213, 289-90, 308, 323, 326n, 382, 385, 389, 394, 395, 396-99, 463.
ontweten, 63, 106, 212, 308-309, 343, 344, 380, 383, 396, 441.
ontworden, ontwordinghe, 59, 69, 70, 71, 106, 146, 172, 173, 210-13, 264, 273, 288, 289, 291, 313, 324, 326, 331, 343, 346, 356n, 395, 405, 407, 410n.
onverbeeltheyt (ontbeelding), 72, 79, 80, 83, 106, 193-94, 197, 210, 212, 269, 270, 272, 281, 293, 295, 328, 334, 339, 342, 346, 347n, *348-361*, 362, 369, 386, 392, 412n, 421-26, 431, 433, 434.

onvermiddelt, 124, 126, 349, 365.
oog der ziel, 191, 192, 194, 198, 206, 358, 360, 409.
ootmoed, 35, 54, 64, 106, 177, 185, 187, 196, 283-89, 295, 301, 311, 314, 317, 338, 382, 430, 431n, 440n.
opgang, zie: neergang.
opgetoghentheydt, 326n, 389, 394, 395, 401, 463.
overvorming, 271, 320, 326, 347n, 380, 381, 398, 399, 405, 434, 441.

Passies (affecten), 202, *344-348.*
pure liefde, 65, 66, 82, 146, 198, 200, 201, 202, 267, 269-273, 275-282, 288, 293, 294, 297, 306, 307, 341, 432, 466.

Raptus, 279-280, 466.
rust, 54, 64, 106, 177, 195, 269, (gebed van -) 280-81, 324, 329, 342, 355, 380, 384, 393, (gebed van -) 400, 415-16, 445, 452.

Seraphynsche minne, 201, 389, 406, 407.
slaap (*minne-slaep*, mystieke slaap), 277-78, 289-90, 382, 389, 394, 399, 400, 401, 432, 465-66.
smaak, 116, 126, 389, 394, 395, 401, 406, 409n, 411, 412, 449.
smakelijke wijsheid, 139, 309, 388, 390, 391.
spel (minne-), 410.
sterven, 15, 55, 56, 95, 146, 171-72, 173, 177, 180-83, 185, 187, 193, 198, 200, 201, 210, 212, 264-73, 275, 276, 282, 283, 287-290, 293, 294, 296, 297, 306-314, 379, 389, 395, 404-417, 432, 442, 449, 452, 462, 463, 466.
stilte, (zie ook: zwijgen), 58, 59, 70, 76, 79-80, 83, (gebed van -) 280-81, 342, 360, 369, 370n, 371, 374, 376, 380, 383, 399, 441.

Taal (mystieke -), 13-14, 27, 33, *111-150*, 151, 174, 187, 193, 203-215, 266n, 278-82, 298-99, 302n, 303-305, 309, 313, 315, 317, 318, 319-20, 322, 326, 332, 333-34, 335-36, 337, 343n, 366-67, 380, 386, 392, 399, 401, 405-406, 451, 452, 463, 465, 466.
toegeesting, 153, 379.
toeval, 355.
troost, 84-85, 88, 108, 269, 298, 301, 324, 334, 336, 367-68, 390, 392, 393, 395, 405.
tuck, 179 *(inwendighen treck),* 279, 300-301, 309, 310, 378-80, 382, 385, 387, 440-43.

Uyt-ganck, 269.

Vereniging *(unio),* 35, 45, 55, 124, 127, 148, 172, 185, 197, 205, 211, 265 (gebed van -), 282, 309, 331, 338, 373, 381, 382, *388-91*, 396, 404-409, 412, 420, 426, 427, 442, 463.
verlatenheid, 55, 297, 347n, *392-93.*
verlorentheydt, 55, 62, 308, 309, 335, 389, 394, 395, 407, 440, 463.
vernieting, 15, 35, 53, 54, 55, 70, 79, 82, 106, 124, 126, 127, 128, 133, 137, 141, 173, 177, 187, 195, 207, 208, 210, 211, 212, 272, 281, 286-87, 295, 299, 300, 301, 306, 309, 313, 314, 315, *316-336,* 338, 341, 342-43, 346, 360, 361, 364, 369, 373, 378, 379, 380, 386, 388, 404, 405n, 421, 422, 423, 430, 441, 442, 451, 452, 453, 463, 464, 465, 466.

verrijzenis, 56, 69, 71, 77, 79, 172, 173, 273, 343, 413, 432-34, 462.
verstand, 147, 190, 193, 195, 200, 207, 211, 270, 299n, 324, 329, 335, 342, 343, 344, 352, 354n, 357, 358, 376, 377, 396, 402, 403, 406, 413, 427, 434, 442, 454.
vertroosting, zie: troost.
verwielen, 392.
vizioenen, 88.
vlam (minne-), 101, 177, *199-202*, 271, 307, 324, 327, 367, 403, 408, 409, 412, 413, 454.

vonk (ziele-), 191, 194, 198, 199-202, 206, 214, 215, 310, 311.
vrede, vreedzaamheid, 35, 53, 65, 66, 70, 74, 105, 176, 177, 185, 200, 283, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 311, 335, 340, 341, 342, 360, 367, 380, 383, 431n, 440n, 442, 445.
vrienden Gods, 370, 448.
vrijheid, 292, 301, 311, 354n, 363n.

Wegen (mystieke -), 147, 171, 173, 184, 185, 187, 388-90.
wezen(lijk)(heid) (terminologie van het -), 126, 127, 137, 143n, 145, 190, 193, 197, *203-215*, 278, 295, 298, 299, 312, 313, 314, 320-24, 326, 327, 331, 333, 341, 355, 356, 358, 381, 386, 398, 399, 404, 405, 406, 407, 426, 430, 441, 465, 466.
wijnkelder, 70, 196, 454.
wijzeloos(heid), 113, 213, 272, 291, 295, 313, 314, 333, 343, 364.
wil, (wezenlijke wil) 125, (id.) 144-45, 146, 147, 148, 190, 193, 195, 196, 199, 200, (wezenlijke wil) 265 e.v., 303, (id.) 320, (id.) 321-23, 324, (id.) 328, 335, 342, 344, 348, 357, 358, 359, 377, 403, 406, 412, 413, 429, 442.
woestijn (zie ook afgescheidenheid), 35, 43, 54, 75, 95, 106-108, 173, 176, 178n, 181, 185, 195, 290, 307, 309, 333, *366-87*, 388, 390, 402n, 407n, 431, 439-443, 444, 451, 453.
wonde, 70, 95, 348, 404, 407, 408, 409, 410, 412, 432, 440n, 445.

Zachtmoedigheid, 185, 284, 285, 286, 288, 289-90, 292, 374, 382, 396, 430n, 431n.
zaligheden (acht -), 43, 45, 75, 185, 283, 284, 287 e.v., 290-93, 382, 383, 391, 431.
Zee van eygendommen, 27, 35, *367-373*, 393, 395.
ziekte (minne-), 35, 55, 177, 193, 201, 389, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413.
zielsstructuur, 15, 147, 148, *188-215*, 344, 378, 426.
zuiverheid, 38, 338.
zwijgen (zie ook stilte), 113, 212.

Personenregister

In onderstaand register zijn ook de titels van de anonieme werken opgenomen.
Namen uit de Bijbel, de bibliografie en de bijlagen komen er niet in voor.

Aertssens H., 31, 36, 37.
Albertus van 's-Hertogenbosch, 152n, 420n.
Alexius van Brussel, 119, 123, 137n, 154-55, 190n, 264, 380n.
Alexius van Salo, 166.
Alonso van Madrid, 154.
Alvarez Balth., 151n, 159.
Amandus van Gent, 166n.
Amelry Fr., 143.
Ampe A., 12n, 192n, 265, 278n.
Andreas van Antwerpen, 29n.
Angela van Foligno, 155, 157.
Angelus van Nijvel, 159.
Anna van Jezus, 121-22, 128.
Antonius van Guevara, 166n.
Antonius van Jezus, 162.
Archibold N., 127n.
Arents G., 31, 40, 41, 42, 72, 97, 98.
Augustinus (Hl.), 115, 191n, 194, 298-99, 372n, 345, 401.
Axters S., 439.

Bale J., 93-95.
Basilius van Brugge, 160.
Bellarminus R., 47, 176n.
Bellintani M., 153, 166.
Benedictus van Canfeld, zie: Canfeld.
Bernardinus van Antwerpen, 153.
Bernardinus van Balbano, 166, 428n.
Bernardinus van Laredo, 345n.
Bernardus van Clairvaux, 111, 122, 135, 271, 282n, 345, 425-26, 452n, 457n.
Bérulle, Card. de -, 161, 418, 422n, 454.
Beuverie, Maria de la -, 40, 41n.
Beworp des overschouwenden leven, 132-33, 161, 166n, 317, 325, 335, 420n.
Blomevena P., 319n.
Blosius L., 137n, 151n, 153, 155.
Boëthius, 345.
Bolognino G., 164, 459.
Bols J., 450n.
Bonaventura (Hl.), 111, 115, 116n, 153, 157, 162, 192n, 294, 337-38, 340n, 341, 342, 352n, 353, 366, 427, 429, 459n.
Bonaventura van Oostende, 152n, 420n.
Boonen Jacob, 158.
Borromeo Fr., 123n.
Bottens F., 106-107, 152n.
Bourignon A., 46, 47n.
Bouttats Ph., 49.
Bremond H., 12, 139, 165, 426.

Brigitta van Zweden, 155, 157.
Buese K., 455.
Bussé G., 35n.
Butkens Ch., 32n.

Canfeld, Benedictus van -, 12n, 70n, 124, 125, 126n, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 138, 139, 140, 143-46, 151n, 152, 155, 156, 157, 158, 159, 160-64, 165n, 166, 187, 203, 207n, 211, 279, 283, 286-87, 294, 316n, 317, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 345-46, 352, 355, 356, 358n, 364, 365, 366, 375, 416n, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 429, 431, 433, 434, 452, 463, 464, 465.
Canisius P., 167, 350n (P. Noviomagus).
Caracciolo I., 118n.
Carolus van Arenberg, 23.
Cassabut A., 407-408.
Catharina van Genua, 155, 157.
Catharina van Siëna, 157.
Charles J., 22, 28.
Christophorus van Gent, 161.
Cicero, 345.
Clemens van Noto, 131, 158, 166.
Cloud of Unknowing (The -), 155.
Cognet L., 354.
Columbanus van Leuven, 29n, 160.
Constantinus van Barbençon, 116n, 125, 131-32, 137, 139-40, 142, 148, 149, 156, 158, 160-63, 165n, 166, 191, 194, 265 e.v., 298, 301-302, 331n, 353, 420.
Cordier B., 139.
Costerus F., 457n, 459n.
Cyprianus van Antwerpen, 29n, 127n, 135n, 155, 161.

Danckaert J., 96, 98n, 106.
Daniël van Antwerpen, 420n.
Datheen P., 59, 69n.
Deblaere A., 12, 209n, 271n, 281n, 320, 326, 427.

De Certeau M., 116n.
De Launoy A., 134n.
Del Rio M.A., 139.
De Man Anna, 22n, 29, 30, 34, 36n, 42, 87.
De Man Joanna, 28-29, 30, 87, 183.
De Mare J., 91.
De Paepe N., 427.
D'Erckel F., 40, 42, 45, 46.
De Vos P., 29.
Dionysius Areopagita, 111, 114, 115, 116, 122, 134, 139, 159, 329, 353, 371, 372, 380, 403, 420.
Dionysius Carthusianus, 155, 176n, 345.
Drexel J., 152n.
Dujardin Th. 354n.

Eckhart, 263, 292, 313n, 338, 339, 345n, 353, 356, 357, 362, 363-64, 386.
Egidius Br., 337.
Estrix G., 36, 48.
Evangelische Peerle, 118, 137n, 141, 143, 152, 155, 159, 160, 166, 190, 201n, 207, 208n, 211, 277-78, 295n, 299n, 355n, 362, 383-84, 387, 418, 423n, 433n, 454.

Farnese A., 117.
Felix van Lapedona, 121.
Fidelis van St.-Winoksbergen, 25n.
Foncke R., 34.
Fortunatus van Breda, 29n.
Franciscus Maria van Gent, 93n.
Franciscus van Assisië (Hl.), 21, 33, 47, 96-108, 280, 337, 338, 340, 341, 342, 356, 360, 419.
Franciscus van Osuna, 345n.
Franciscus van Sales (Hl.), 32n, 203.
Francoyse Clara van St.-Lieven, 29n, 107.
Frangipani M., 118.
Fromondus L., 133, 134, 164.

Gabriël van Antwerpen, 23n, 26n, 27n, 35n, 131, 142n, 152n, 159, 161, 163, 164, 166n, 353, 362, 436, 437n.
Gamaliël van Condé, 29n.
Gaspar van Loarte, 153.
Gaston, duc d'Orléans, 25.
Gaultier R., 112.
Geestelycke oeffeninghe voor de novitien, 278-79, 420n, 428-29.
Geldolf van Rijckel J., 132.
Gelen V., 163.
Gerlach P., 11n.
Gerson J., 115n, 130, 134, 192.
Gertrudis van Hefta, 153.
Gezelle G., 389, 450.
Gheestelijcken Nachtegael (Den -), 34-35, 98n, 455n.
Gijsen M., 439, 443n, 460.

Godfried van Wevel, 262.
Gomez Joannes, 23.
Gomez Nicolaas, 23n.
Gracian Jeronimo, 119n, *122-129*, 136, 145, 155, 157, 166, 203, 354n, 357, 363n, 419n.
Gratianus van Belle, 157, 159, 161.
Grondt-steen der Volmaecktheyt (Den -), 152n, 163, 265, 339.
Groote G., 163, 265.

Hadewijch, 155, 306, 339, 347n, 410n, 435, 439, 443, 445, 455n.
Halloix, P., 139.
Harduijn J. de -, 56, 437, 459, 460n.
Henricus van Oudenaarde, 131, 157.
Herp, H., 12n, 111, 116n, 117n, 118, 119, 120, 121, 128, 132, 137n, 143, 145, 151n, 152-158, 160, 162, 165, 167, 168, 190, 201n, 211, 286n, 299-301, 303, 304, 309, 310, 314, 319n, 331n, 353, 355n, 378, 379, 380, 381, 385, 386-87, 392n, 397, 398, 400, 402n, 403-404, 405n, 425n, 440, 441, 448n, 464, 465.
Heylbroeck M., 96.
Hiëronymus (Hl.), 115.
Hiëronymus van Casteferetti, 121, 154.
Hiëronymus van Sorbo, 120-21, 154.
Hildebrand P., 11, 13, 21, 22, 23, 24n, 25, 26, 30, 38, 46, 47, 87.
Hooft P.C., 23n.
Horatius, 345.
Houwaert J.B., 428n.
Hovius M., 129, 156.
Hubertinus van Casale, 342.
Hugo van Balma, 116n.

Institutiones Taulerianae, 148n, 152, 155, 156, 159, 162, 165, 166, 283, 313, 349, 350, 351, 353, 356, 362n, 423n, 433, 434, 448n, 464.
Iuvenalis van St.-Winoksbergen, 30, 34, 36.

Jacobus a Jesu, 112.
Jacobus a Voragine, 358n.
Jacopone van Todi, 33n.
Janssens N., 56n, 457n.
Janssens S., 29.
Janssonius Jacob, 130.
Jan van Leeuwen, 155, 301, 347n.

Jeanne de Cambry, 29n.
Joannes Evangelista van 's-Hertogenbosch, 12n, 23, 26, 27n, 119, 123, 125n, 132, 133, 135n, 140, 141, 146, 148, 149, 151n, 152, 157, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 190, 191, 192, 194, 197, 202, 203, 208n, 214, 264, 266, 267-273, 275, 278, 279, 282, 291, 295n, 296, 298, 301-304, 306, 310, 312n, 314, 335-36, 352, 360, 364, 366, 369, 370, 375, 387, 391, 402, 403, 420, 425, 428, 434, 463, 464, 465.
Joannes van Fano, 168.
Joannes van Mata, 166n.
Jordaens W., 163, 265.
Jordanus van Quedlinburg, 370n.
Joseph de Paris, 161.
Juan de la Cruz (Hl.), 23, 68, 79, 112, 139, 146, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 180n, 199n, 201n, 264 e.v., 272, 308n, 316, 317n, 318, 326n, 329, 330, 331n, 332, 334, 342n, 344-45, 346, 347, 348, 349, 350n, 351n, 352, 358, 361, 370n, 387, 390, 396, 399n, 404n, 407-413, 422n, 435, 443, 462, 463, 464.
Judocus van Gent, 93n.

Kolakowski L., 423n.

Lanspergius J., 153.
Lansselius P., 139.
Laurent de Paris, 125, 128, 139, 145-46, 155, 162, 165n, 392n, 404n.
Leo Br., 342.
Lessius L., 130, 134, 135, 138, 139, 156, 158.
Lievens R., 349n.
Lixbona, J. de -, 142-143, 149n, 163, 176, 345n, 366.
Lucas van Waasmunster, 50n.
Ludovicus van Granada, 153.
Ludovicus van Leuven, 160.
Luther M., 118, 167.
Luyken J., 47.

Maes B., 152n.
Makeblijde L., 21, 47, 390n.
Malderus J., 133, 134, 161.
Marcellianus van Brugge, 23, 158, 160, 165, 264 e.v., 392n, 408n, 464.
Marcellianus van Helmond, 162.
Marcus van Aviano, 92n.
Marquard van Lindau, 356.
Martial d'Etampes, 160.
Martinus van St.-Truiden, 163.
Maximilianus P., 11n, 439, 446.
Mendez Angela, 23.
Mercuriaan E., 118.
Michael Angelus van Gent, 93n.
Michael a S. Augustino, 141.
Michels L.C., 11n, 442n.
Miraeus A., 39, 436, 437.
Molinos M. de -, 354n.
Mommaers P., 321, 355n.

Naer-volghinghe des armen leven Christi (*de Paupertate*), 23n, 120, 121, 142n, 153, 154, 161, 164, 165, 166n, 340n, 353, 354, 355, 356, 359, 362, 364, 376, 448n, 464.
Nakatenus G., 47.
Nicolaus a Jesu Maria, 112.
Nugent Fr., 121, 153, 154, 158.
Numan F., 428n.

Onesimus van Ieper, 23, 166n.
Optatus P., 12, 321, 342, 420n, 426n, 439.
Orcibal J., 121 e.v., 125n, 419.
Ovidius, 307n.

Pacheco, 131.
Parnassus dat is den blijen-bergh, 57.
Pascha J., 153.
Paulus van Brussel, 154, 165.
Peeters Gerl, 155.
Pelichy van Huerne, Jean de -, 92.
Petrus van Alcantara, 370n.
Petyt M., 11, 12, 136, 141, 152, 199n, 203, 281n, 325-26, 330n, 331, 399, 418, 421, 427, 454.
Philippe de'Angoumois, 157.
Plato, 188n, 345.
Poiret P., 46-47.
Poirters A., 47, 411n.
Prieel der gheestelicker melodiie, 55, 56, 57, 438, 457n, 459n.
Pullen P., 132, 135n, 143n, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 277-78, 284, 291-92, 298, 343n, 362, 366, 374, 399, 454.

Reypens L., 132, 298.
Richard van St.-Victor, 407n.
Rombauts E., 11n, 12n, 446, 445n.
Roose L., 175n.
Rudolf van Biberach, 192n.
Ruusbroec, 5, 15n, 23n, 74n, 117n, 118, 119, 120, 128-29, 130, 131, 132, 134, 141, 142n, 145, 147n, 151n, 152n, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 167, 176-77, 178n, 189n, 190, 191-92, 201n, 264, 271n, 277n, 282n, 301, 309, 311, 313-14, 323, 332-33,

338, 354n, 358n, 362, 367n, 371, 375, 385, 393n, 394, 397, 399n, 400n, 402n, 408, 410n, 415, 419, 442, 448n, 464, 466.

Saint-Samson, Jean de -, 317n.
Sandaeus M., 136, 137, 199, 207n, 264n, 266, 347n, 349, 351, 362, 364, 389n, 399n, 400n, 406n, 407n, 408n, 411n.
Scheurleer D.F., 91, 92.
Schoeff M., 29n.
Seraphinus van Antwerpen, 153.
Serrure C.P., 52, 91, 92.
Seuse H., 118, 151n, 153, 155, 158, 162, 313n, 357n, 364, 385n.
Silezius A., 12.
Sirmond J., 134n.
Smets Cl., 29n.
Smits van Waesberghe M.M.J., 397n, 398.
Speeckaert B., 161, 434n.
Spiessens G., 437.
Spiritus van Aye, 22n.
Staal F., 16-17.
Stalpart van der Wiele J.B., 21.
Stichter J., 43, 44, 45, 47, 48, 49, 437n.
Stracke D., 132, 133, 420n.
Strouwen E., 29n.
Südermann D., 23n.
Surius L., 143n, 350n, 362.
Suso H., zie: Seuse.

Tauler J., 111, 117n, 118, 119, 120, 128, 130, 131, 137n, 140, 142n, 143, 147-149, 151n, 153, 154, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 165, 167, 176, 181, 190, 191, 194, 197n, 201n, 210n, 299, 305n, 326, 332, 334, 345n, 347n, 354n, 356n, 357n, 358n, 359, 362, 364, 366, 368, 369, 370, 374, 375, 376, 383, 385n, 419, 423n, 454, 463, 464.
Tempel onser sielen (Den -), 143, 207, 211, 301n, 362n, 370n, 387n.
Teresa van Avila, 56, 68, 115, 121, 122, 123, 130, 155, 157, 158, 162, 164, 165, 203, 264 e.v., 318n, 329, 408, 411, 421, 423n, 427, 433n.
Theodotus S., 47, 56, 457n.
Theologia deutsch, 118, 125, 126, 129, 130, 133, 153, 155, 156, 157, 167.
Thomas a Jesu, 128-131, 132, 136, 156, 158, 166.
Thomas a Kempis, 155.
Thomas van Aquino, 47, 115, 345, 407n.
Thomas van Vercelli, 111, 114, 337.
Tiburtius van Brussel, 39, 90, 436, 437, 438, 460.

Vander Meulen C., 457n.
Van der Mueren Fl., 11n, 438.
Van Duinkerken A., 11n, 439, 446.
Van Duyse Fl., 436-37.
Van Gorcum J., 151n.
Van Haeften B., 34, 437, 457n.
Van Hemert A., 283, 349, 350n, 433n.
Van Heule Chr., 436n.

Van Huerne Antoinette, 91, 92.
Van Huerne Joseph, 92.
Van Huerne Marie-Françoise, 92n.
Van Huerne Marie-Joséphine, 92.
Van Huerne Marie-Madeleine, 92n.
Van Metelen Fr., 47.
Van Nieuwlant Cl., 132, 135n, 159, 161, 298, 301, 313, 399, 423n.
Van Sichem Christoffel, 37.
Van Spoelberch Willem, 21, 342n.
Van Tol J.F.J., 50, 53n, 61n, 63n, 67, 68, 71n, 72n, 99.
Verdevoy Zr., 40, 41n, 42.
Verdussen J.B., 47.
Vergilius, 345.
Verschueren L., 11n, 371, 439n.
Vervoort Fr., 12n, 43n, 90n, 119n, 143, 152n, 155, 332n, 362n.
Vondel, 172n.
Vosmeer Sasbout, 118.

Wadding L., 33, 39.
Wenceslaus van Lokeren, 92.
Willem van St.-Thierry, 354.
Willems J. Fr., 11.
Winocus van St.-Winoksbergen, 23.
Wyser P., 148.

Zachmoorter M., 86n, 115, 116, 123, 128, 131, 137, 138, 139, 142, 143, 146, 152n, 158, 159, 160, 162, 165, 166, 180n, 190, 192-93, 203, 214, 267n, 273, 276n, 282n, 298, 299, 317, 326, 328, 335-36, 347n, 350n, 353, 405n, 408n, 420, 428, 429, 464.

Errata

blz. 31,	r. 10,	lees: VYT-VAERT // Van een Salighe Siele /
	r. 15,	lees:...Capucynen. // In omnibus Requiem quaesiui. Eccli. 24. // In alle
	r. 19,	lees: ende Priuilegie
blz. 36,	r. 7,	lees:...Capucijn // die den...
blz. 40,	r. 22,	lees: ALLELVIA
	r. 27,	lees: heyt de deughden // moeten...
blz. 43,	r. 20,	lees:...ofte // De Geluckige Uyt-
	r. 26,	lees:...op gesongen // konnen werden...
blz. 44,	r. 28,	lees: Hondert-en-twee-en veertigh
blz. 50,	n (1),	lees: Brussel, K.B., ms. II, 1486.
blz. 52,	n (4),	lees: Olivier
blz. 92,	r. 1,	lees: Olivier
blz. 96,	r. 10,	lees: de Godts Lof, ende aen-wysende den // Wegh
	r. 17,	lees: GHENDT
	r. 18,	lees: straet, in Sinte Pieter. 1684.
blz. 106,	r. 38,	lees: geluckelijck verdwijn
blz. 120,	n (29), r.2,	lees: in de editie behouden

blz. 127,	r. 8,	lees:...(Bl. R. 56/136)...
blz. 129,	r. 29,	lees: Toch kan men zich..
blz. 137,	n (91), r.5,	lees: in toto Mystices
blz. 176,	n (6),	lees: *dien* is tweesyllabisch te lezen.
blz. 187,	n (24),	lees: A. DEBLAERE
blz. 189,	r. 7,	lees: ontlediging
	n (26), r. 8,	lees: oerbeeldelijke oorzaak
blz. 210,	n (110),	lees: HILARION